إرشاد ذوي العقول

إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول

(عشر رسائل تراثية نادرة)

تحقيق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

من علماء الأزهر الشريف





الكتاب: إرشاد ذوي العقول إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول

تحقيق: الشيخ أحمد فريد المزيدي

الناشر: دار الذكر

الطبعة الأولى: ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٧ م

رقم الإيداع: ٢٣٨٨/ ٢٠٠٧

الترقيم الدولي: 7 -48-6156-977

طبع في القاهرة، مصر

دارة الكرز للنشر للتوزيع

١٧ ش منشية البكري

مصر الجديدة

القاهرة، مصر

تليفون: ٤٥٥١٣٠٤

Email:darkaraz@yahoo.com

بسم الله الرحمن الرحيم

إرشاد ذوي العقول
إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول

إرشاد ذوي العقول

إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول

(عشر رسائل تراثية نادرة)

تحقيق ودراسة

الشيخ أحمد فريد المزيدي

من علماء الأزهر الشريف



محتوى الكتاب

١ - عين الحياة في معرفة الذات والأفعال والصفات لأبي الفتح المكي.

٢ - مسألة وحدة الوجود لمحمد بن جعفر بن إدريس الكتاني الحسني الفاسي.

٣ - مطلع الجود بتحقيق التنزيه في وحدة الوجود لبرهان الدين بن حسن الكوراني.

٤ - تنبيه العقول على تنزيه الصوفية من اعتقاد التجسيم والعينية والاتحاد والحلول لبرهان الدين إبراهيم بن حسن الكوراني.

٥ - إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود لعبد الغني النابلسي.

٦ - المورد العذب لذوي الورود في كشف معنى وحدة الوجود لمصطفى بن كمال البكري.

٧ - نفحة الجود في وحدة الوجود لعطاء الله بن أحمد بن عطاء الله الأزهري.

٨ - فيض الحق الودود ببيان عقائد الخلق في وحدة الوجود لشاه يوسف القادري النقشبندي النيلوري.

٩ - تأييد مذهب الصوفية بالرد على الوهابية لمصطفى بن أحمد بن حسن الشطي الحنبلي.

١٠ - شرح مشهد نور الوجود للشيخ الأكبر (محيي الدين بن عربي) للست عجم بنت النفيس البغدادية.



بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم وتقريظ

الحمد لله الذي فتق رتق الوجود من فيض وجوده الأقدس، ومن غيبه إلى عالم الشهادة في الوادي المقدس، بنفخة إرادية من سر نفسه الأنفس، فعطرت وقطرت وأمطرت بغيث الرحمة المنزلة في أرض الوجود فاهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج بنور نار القبَس.

أحمده وأشكره على ما أولى وأنعم من وجود الحدث والقِدم، واستوى القَدم على الطريق الأقوم المقدس.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الواحد الأحد الساري في مراتب الأعداد بأحدية لا مشاركة فيها ولا تجلي ولا قبس.

وأشهد أن سيدنا محمدًا الفاتح لسر الغيب من عين الغيب إلى الشهادة عبده ورسوله المتجلي به له صلى الله عليه صلاة الأبد إلى الأبد وعلى آله وصحبه وسلم بدوام النور والغلس آمين.

وبعد.. فهذا صرح عظيم من نفائس التراث الإسلامي الصوفي، يمثل حصنًا وسدًّا لكل من افترى على الصوفية كذبًا بادعاء اعتقاد الوحدة والاتحاد والحلول والتجسيم عند الصوفية.

وجنود هذا الصرح من أكابر علماء الصوفية وأئمتها، حيث جمع هذا الكتاب الدلائل الواضحات، والحجج البينات، والنماذج المنزهات في براءة الصوفية، وعلى رأسهم الشيخ الأكبر، وخليفته الصدر القونوي، والشيخ ابن الفارض، وغيرهم، ممن نسب إليه هذا الافتراء الزَّائف، الذي دسَّه أعداء الصوفية؛ ليوهموا العامة من

المسلمين، وأواسط المتعلمين، أصحاب الظاهر الذين لم يطلعوا على كتب مسائل الخلاف، وأدلة الاختلاف، واكتفوا بالسماع الأصم، وحجبوا أنفسهم عن معرفة العلم الأتم، وجهلوا بذلك ذوي الأسرار الكُمَّل، فرَاحُوا يصدون بسلاح هَشٍ واهٍ، لا أساس له، ويردون بألسنتهم عبارات الزيف الباطلة عن ابن تيمية شيخهم، وهم لا يفقهون معنى ما يقولون، ولا حدود ما به ينطقون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم.

ونقدم لك أيها القارئ الكريم مقدمة يسيرة في معرفة شيء من أصول هؤلاء الصوفية الفقراء، وأنهم يردُّون القول بالاتحاد والحلول، فنقول والله الموفق:

اتباع السادة الصوفية للقرآن والسنة ودعوتهم إلى ذلك

قال الشيخ عبد الغفار القوصي: إن القرآن العظيم أعظمُ المعجزات، وأكبر الكرامات، وقد اختلفت حالات رسول الله ﷺ في الاتصاف بالكرامات، والفضائل المتواليات والعبادات والطاعات وامتثال الأوامر في جميع الحالات، كلُّ ذلك للبيان والتعليم والسلوك على الصراط المستقيم؛ فلذلك قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام:١٥٣].

وقال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر:٧]، وقال الله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ﴾ [الفتح: ١٠].

فانظر يا أخي رحمك الله تعالى إلى هذه السبيل وهذا الطريق، واسلكْ على هذا المنهاج وهذا التحقيق، وقمْ بما تستحقه من الإيمان، والتصديق بما ترغم به أنف الزنديق، وترضي به الصديق، فإنَّه مَن وجدَ في نفسه شكًّا أو وهمًا أو ترددًا في أقواله ﷺ وأفعاله وقضاياه وأحكامه، فقد خلع ربْقَ الإيمان، وكشفَ قِناعَ الكفرانَ، قال الله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [النساء: ٦٥].

وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ * وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ [المائدة:٤٥ – ٤٧].

فبقدرِ تبعيَّتِك لنبيِّك سيِّدنا محمد ﷺ، ودخولك تحت حكمه وتخلُّقك بخلُقِهِ، واتصافك بوصفه،يكون فقرُك فازددْ من ذلك أو انقُصْ، وأكمَلُ أحوالَ الفقير أنْ تكون على ما كان عليه رسول الله ﷺ إلى حين وفاته، فافهم ذلك فهذا هو الفقير حقيقة والله تعالى أعلم.

وأمَّا اصطلاح الطائفة الشريفة في الفقر والاتصاف به، فلهم بذلك كلامٌ كثير،

وأقوال بحسب وجدانهم واتصافهم واستعدادهم، فمِنْ قائلٍ: الفقرُ الاتصافُ بكلِّ وصفٍ محمود، والانخلاعُ عن كل وصف مذموم.

ومِنْ قائل: الفقرُ وصفٌ يفوقُ الأوصافَ والحدودَ، ويتجلَّى من وراء العقول والعهود، فلا يصفُهُ واصفٌ، ولا يعرفه عارف، ولا يخاف فيه آمن، ولا يأمن فيه خائف، وكلُّ الأقوال بحسب الوجدان والأحوال والقابلية والاستعداد لتلقِّي الواردات لما يرد به المراد.

والذي وصفوه وتكلَّموا فيه،وحققوه أنَّ الفقر خلوُ الكفِّ من المالِ وخلو القلبِ من الآمالِ، وهذا أحسن ما قالوه، إلا أنَّ خلوَّ القلب من الآمال لا يحتاج إلى خلوِّ الكفِّ من المالِ، فقد كان لبعض الأنبياء صلوات الله تعالى عليهم وسلامه الأموال في أيديهم، ولم تكن في قلوبهم كأيُّوب النبيِّ السيد ﷺ والسيِّد سليمان بن داود عليه الصلاة والسلام وعلى أبيه وعلى جميع الأنبياء والمرسلين، والسيِّد النبي الأميّ عليه أفضل الصلاة والسلام، وكان المُلك للسيِّد سليمان والخلافة للسيد داود عليهما السلام، فافهم معنى ذلك.

ولا تقفْ مع حظِّك؛ فهو الذي حَجَبَ مَنْ أُقِيمَ في رُتبةٍ مِنَ الرُّتب عن وصوله لما كانوا عليه، والآمال بحسب المؤمل لها، وهي ما شغلك عن الله تعالى من أهلٍ أو مالٍ أو ولدٍ أو دنيا أو آخرةٍ أو رتبةٍ من الرتب الدنيوية أو الأخروية يومًا أو لحظةً أو ساعةً من الساعاتِ أو خطرةً من الخطرات، أو زمنَ فردٍ فذلك مشئوم عليك كما ورد: ما شغلك عن الله تعالى من مال وولد فهو عليك مشئوم، وفي قوله تعالى: ﴿**لاَ تَجْعَلْ مَعَ الله إلَهاً آخَرَ**﴾ [الإسراء:٢٢] كفاية لمن كان له قلب أو ألقى السَّمع وهو شهيد، وحقيقة الأَمل وجود الحياة، وطلب البقاء في هذه الدار، فبقدر طول الأمل وقصره، تفْضُلُ درجاتُ الفقر، فالفقير حقيقةً مَنْ لا أمل له.

وقد ورد في قصر أمل رسول الله ﷺ ومَحْوِ الأملَ من قلبِهِ في تسويغ اللقمة وشربة الشربة، وما ذكره لأصحابه فيه كفاية، فحياة الفقير دنياه وأمله عدم فقره، وعدم أمله وجود فقره، انتهى.

نفي الاتحاد والحلول عن السادة الصوفية

قال شيخ الإسلام مصطفى البكري في السيوف الحداد: قال سيدي محيي الدين -قدَّس الله سرَّه- في الباب (٢٥٢) من الفتوحات المكية:

«ومن أعظم دليل على نفي الحلول والاتحاد الذي يتوهمه بعضهم أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها وإنما كان القمر مجلاها، فكذلك العبد ليس فيه شيء من خالقه ولا حلَّ فيه».

وقد قال في الرسالة الغوثية:

«الاتحاد حال، فمن آمن بالاتحاد الذاتي قبل وقوع الحال فقد كفر، ومن أراد التعبير عن هذا الاتحاد بعد الوصول إليه فقد أشرك».

وقال في كتاب الجلالة: «وإن تسمع الاتحاد من أهل الله تعالى، أو تجده في مصنفاتهم، فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي قلنا فيه أنه من الموجودين؛ إذ ليس مرادهم من الاتحاد إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل به موجود، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيءٍ موجدًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث إن له وجودًا خاصًّا اتحد به، فإنه محال».

قال الشيخ يوسف بن عبد الله العجمي الكوراني في شرحه لأبيات الشيخ عبد الله الهروي، التي في آخر منازل السائرين بعدما ذكر عبارة الشيخ:

ومجمله أن قولهم (الكل به موجود) يحتمل معنيين:

الأول: إن الوجود واحدٌ وهو الحق تعالى فقط، وذلك الوجود هو الوجود الذي ظهر في كل شيءٍ، وتعين بتعينه، فأضيف ذلك الوجود إلى ذلك الشيء باعتبار أن تعين ذلك الوجود يكون فيه، وليس لذلك الشيء غير ذلك الوجود الإضافي وجود، فهو موجود بالوجود القديم الإلهي، وهذا المعنى هو الذي فهمه الملاحدة الجدد الذين نسبوا أنفسهم إلى التوحيد، وجعلوا كلام الشيوخ محمولاً على ذلك المعنى الفاسد الكاسد.

والمعنى الثاني: إن الواصل إلى مقام الجمع ثم إلى جمع الجمع والبقاء يشاهدان الأشياء لا وجود لها في ذواتها إلا وجودًا مجازيًّا عكسيًّا سرابيًّا، ظهر من انعكاس النور

القديم على الماهيات الإمكانية، وتعيَّنت بتعيناتها في العين، ويشاهد أن هذا الوجود العكسي المتعين بتعيناتها الكونية قائم بنور القديم، ويشاهد النور متجليًا دائمًا، فإنه لو احتجب لحظة كما كان محتجبًا قبل الأكوان لانعدمت الوجودات العكسية كلها، فيعبر المشاهد عن شهود عدمية الأشياء في ذواتها، وقيام وجودها العكسي بالوجود القديم، وشهود بقاء ذلك الوجود به حينئذٍ بالاتحاد؛ لأن للأشياء وجودًا في نفسها، وبالإضافة إليها متحدًا بالحق سبحانه.

فهذا المعنى الثاني هو الصحيح ومجمل الكلام المذكور.

ثم قال: وقد تمسَّك كثيرٌ من الملاحدة الجديدة في زماننا هذا بكلامهم أي: كلام العرفاء في ترويج مذهبهم الباطل، وإضلال أصحاب القلوب الصافية والأباهلة بالتمثيلات الوهمية، وحكاية كلام العرفاء أن فلانًا قال كذا، وأن فلانًا قال كذا وكذا، وجب التنبيه على مرادهم من أمثال هذه الكلمات العرفانية التي ليست مما تدل العبارة عليها، بل هذه من قسم الإشارات كما ذُكر في كتاب «التعرف».

وعلوم المشاهدات والمكاشفات هي التي تختص بعلم الإشارة، وهو العلم الذي تفرَّدت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم، وإنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة أن تعبر عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وتلك المقامات.

وقال: قال رسول الله ﷺ: «**إنَّ من علم الهيئة المكنون ما لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله**»[1]، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله.

ثم قال: وقال بعض المتكلمين لأبي العباس ابن عطاء: ما بالكم أيها الصوفية اشتققتم ألفاظًا، أغربتم على السامعين، وخرجتم عن اللسان، هل هذا إلا طلبًا للتمويه أو سترًا لعوار المذهب؟ فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه لعزته علينا؛ كي لا يشير بها غير أهل طريقتنا.

فإذا ثبت أن كلام العارفين من علم الباطن كله إشارة، فلا يكون المفهوم من

---

(١) رواه الديلمي في الفردوس (١/ ٢١٠).

منطوق العبارة مقصودًا، ولا شك أن ما فهمته الملاحدة الجديدة في زماننا ومن كان بهم اقتداؤه منطوق العبارة الموضوعة في اللغة العربية، كما أنهم فهموا من قوله: إن الحق اتحاد وجود القائل بوجود الحق، وكذا من قولهم: كل شيءٍ موجود به أن وجود الأشياء هو وجود الحق، فوجود الأشياء عندهم هو وجود الحق المُضاف إليهم فزاغوا وتزندقوا، فإن هذا مذهب لا يحكم العقل السليم بإمكانه فضلاً عن تحققه وثبوته، فإنا نشاهد في الأشياء العوارض التي لا يمكن قيامها بالحق من التوالد والتناسل، والتألم والتلذذ، والسقم والصحة، والموت والحياة، والضعف والقوة.

وهم يقولون: إن الوجود هو وجود الحق والتعينات سرابيه، فليس شيء في الوجود إلا الحق انتهى.

وكان سيدي علي وفا ﷺ يقول: المراد بالاتحاد حيث جاء في كلام القوم: فناء مراد العبد في مراد الحق، كما يُقال: اتحد فلان وفلان إذا عمل كل منهما بمراد صاحبه، ثم أنشد:

وَعِلْمُكَ أنَّ كل الأمرِ أَمْرِي ... هُوَ المعنى المُسمَّى بِاتحَادِ

وقلت من قصيدة:

وَمَــنْ ظَــنَّ وَصْــلاً وَاتحَــادًا فَإِنَّــهُ ... عَـلَى جـرفِ هَـار وحقـك قَـدْ أشْـفَى

فعــد عَــنْ التعــدادِ فــالغيرُ هَالِــكٌ ... وَوَجـهُ المنَـا بَـاقٍ لِكُـلِّ السـوى أخفـى

فَأَنْــتَ بِــهِ مَــا أَنْــتَ أَنْــتَ بِغَــيْرِهِ ... وَمَا أَنْتَ أَنْتَ أفهم وزح حجب الأغفَـا

ومما أثمر هذا المنهاج لهؤلاء الرجال غيبتهم عن شهود مقام العبودية الذي هو أشرف المقامات السعودية، ولهذا وصف نبيه ﷺ بها.

فمن دام له شهود العبودية فقد مشى القدومية، ومن فارقها ولو في وقت ما جهل وما دري، وكان مشيه في الحقيقة القهقرى، وكل من خرج عما لها إلى منازعة صفات الربوبية فقد سوَّى بين رتبة المحبة والمحبوبية، فكان كالمتشبع بما لا يملك، والمتشبع لما به يهلك ويهلك، سخط السوم فيما لا يجديه نفعًا، ولا يكسبه هنا وهناك رفعًا، فهو كمن سار في فحمة العشا مع أنه أعشى وأغشى، أو كمن خرج بين سمع

الأرض وبصرها وما دري طول ليلته من قصرها، وإذا أردت أن تسير به إلى الحق عنقًا صار يطرطب شفتيه غيظًا وحنقًا؛ لظنه في نفسه أنه عبقري أهل الحق الأبلج مع كونه سمين الجسم، مهزول الحسب أطيج، لا يعرف الهر من البر، ولا الغير من الغر، شق العصا فخالف وعصى، عاث فيه ذئب الجهل لتوعره وتركه السبيل السهل.

وهذا زمان العثاعث الذي بلغ فيه السيل الربى، والقابض فيه على دينه كالقابض على الجمر؛ إذ شره أربى.

فإن كنت قد أدركت بارقة قرب فصنها، ودع من يعثر أو يجترئ مرادفًا، وإن طرقتك طارقة شرب فعش ولا تغتر، فإن الحق تعالى إذا أراد تطهير قلب غسله، وإذا أراد الله بعبدٍ خيرًا غسله، والزمْ حي العبودية؛ فإنه مقيد الجُمل التي من غاب عنها بدره ما اكتمل، ومن استقام قدمه فيها وكان ممن حقها موفيها علا كسبه، وهان صعبه، فرحم الله امرأً سدَّد وقارب، وجنح للسلم وما حارب، ووقف عند الحدود، وصان نواميس الحدود، ولم يغتر بسير الآباء والجدود، فإن من عزه الغير كان كمثل الجدود، وليحذر النفس فإنها مهلكة مهلكة، وملكة مملكة، معنية الخوان، منسية يوم الوقوف، مُنسية نوم الطرف المطروف، غادرة غير عاذرة، شاردة للحتوف، مبادرة ساعية في تلف الروح، داعية إلى سد باب الفتوح، فانهج مناهج أهل المجاهدة؛ لتدرج مدارج أهل المشاهدة، وصاحب بصدق التوجه الروح؛ فإن معها الراحة، وجانب هذه الدابة الجموح؛ فإنها تسلب الصفا من الراحة، ولا تغرك بحليها العاطل؛ فإن حسنها زورٌ، وادعاءها باطلٌ انتهى.

هذا .. ونسأل الله أن يشرح الصدور لقبول هذا النور، وأن يهتدي كل باحث عن الحقيقة لمعدن السرور، وذلك قبل نـزول القبور.

وصلى الله على سيدنا محمدٍ ﷺ وآله الطيبين الطاهرين، وصحبة الكرام المقربين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليمًا كثيرًا.

الشيخ أحمد فريد المزيدي
من علماء الأزهر الشريف

عين الحياة

في معرفة الذات والأفعال والصفات

كشف ما يُردُّ به على الفصوص

تصنيف

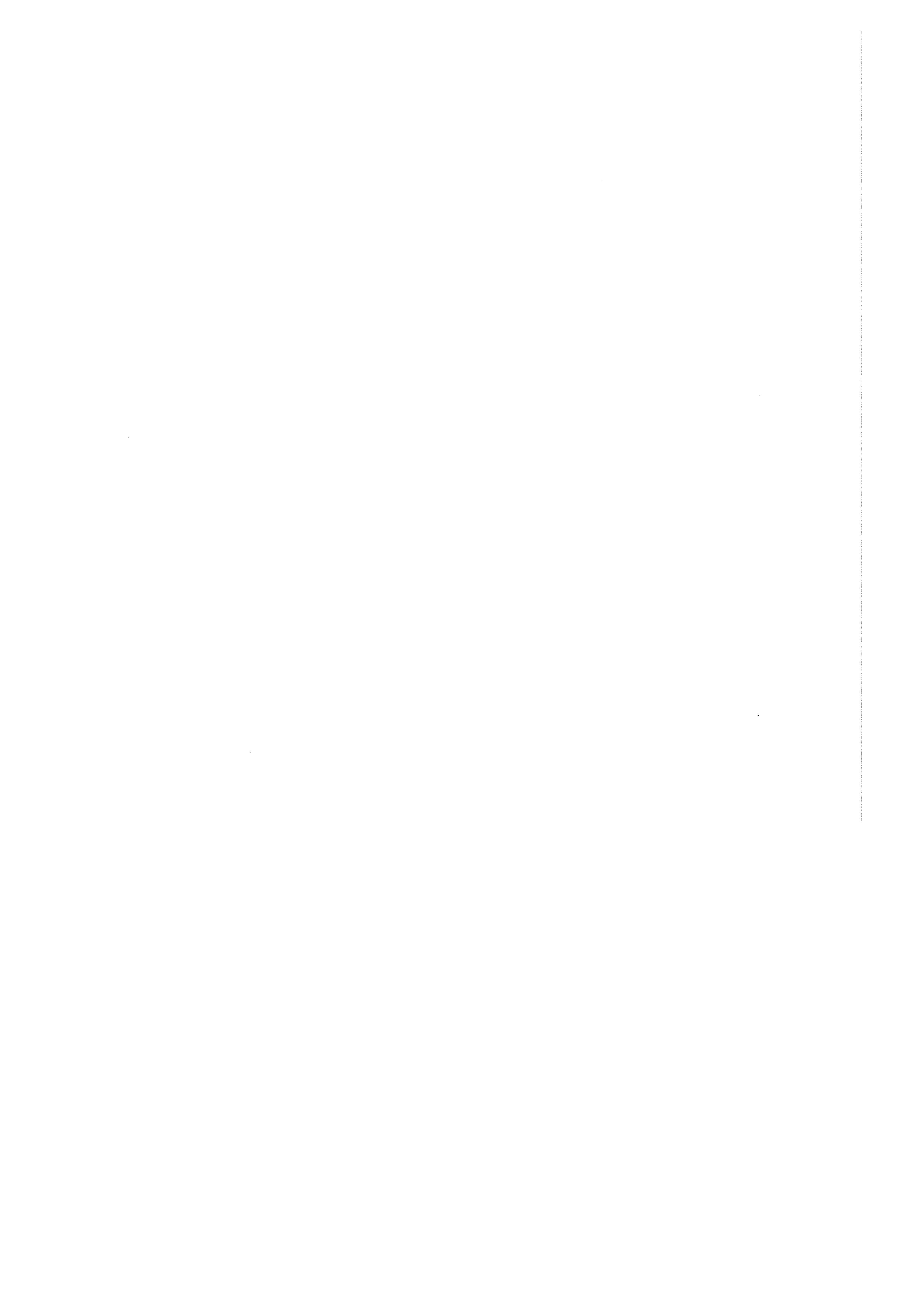
أبي الفتح محمد بن مظفر الدين المكي

المتوفى في حدود سنة ٩٢٦ هـ

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

من علماء الأزهر الشريف



ترجمة الشيخ المصنف

الشيخ المكي: أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد اله المعروف بالشيخ أكملي.

من مشايخ السلطان سليم الأول العثماني.

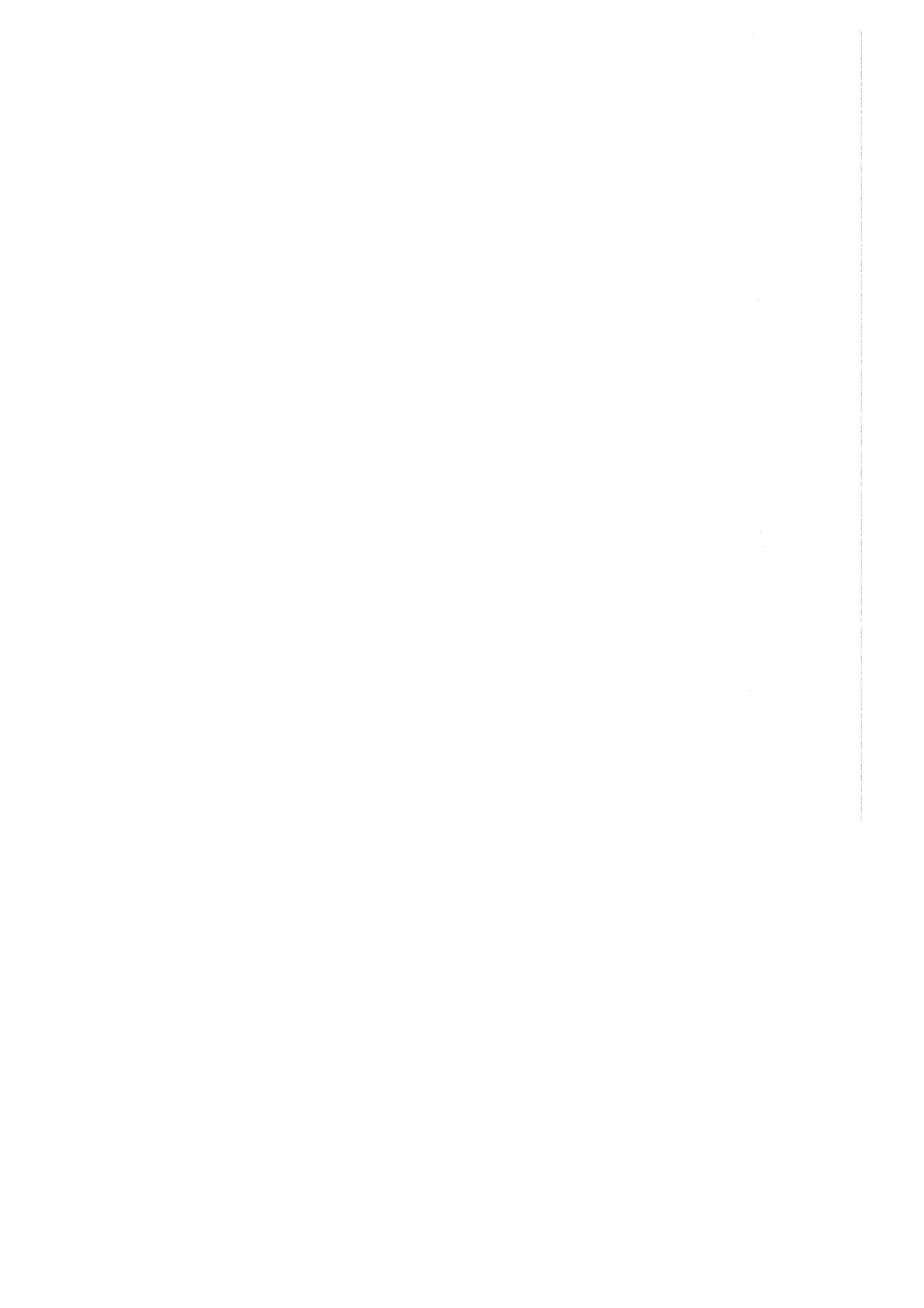
المتوفى في حدود سنة ٩٢٦ ست وعشرين وتسعمائة.

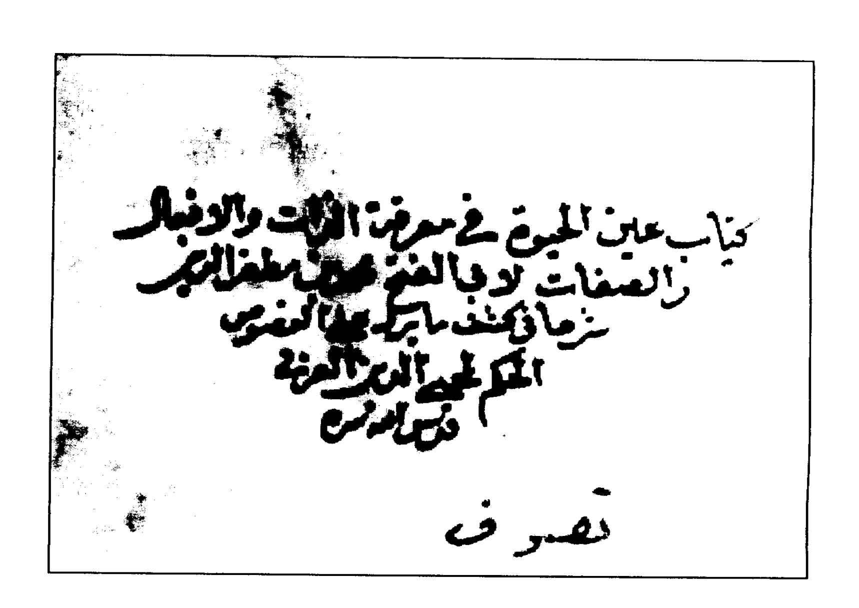
له:

-الجانب الغربي في حل مشكلات محيي الدين ابن عربي من الفصوص- رسالة فارسية.

- عين الحياة (كتابنا هذا).

وانظر: هدية العارفين (٢/ ٦٨)، ،وكشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ٢٦١)، وإيضاح المكنون (١/ ٣٥٩).





كتاب عين الحيوة في معرفة الذات والافعال
والصفات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

تصوف

صورة غلاف

حمداً لك اللهم يا منزل البركات ويا قيوم الجسمانيات
ومهيمن الروحانيات تنزهت بتنزيه التنزيه عن درك كنه الذات
وتقدست بتقديس التقديس عن مقايسة الأسماء والصفات
وتجللت بتمجيد التمجيد عن سمات العلل والمعلولات تبارك
اسمك في الأرض والسموات وتعالى جدك عن نقايص ممكنات
ولا إله غيرك في تكوين المكونات أنت مبدع الموجودات ومن فوق
غيبك ظهرت الغيبيات وفي حضرة علمك تعينت الماهيات
أظهرت في أزل الآزال بالفيض الأقدس الأعيان الثابتات
وأبرزت إلى أبد الآباد بالفيض المقدس الحقايق العينيات
فلك الحمد في الأواخر والأوليات ولك الشكر على نعمك السابغات
ومواهبك [illegible] صلّ اللهم على مركز دائرة الموجودات
والغاية من [illegible] المصنوعات الذي أشرق وجهه بأنوار السبحات

وختمت به النبوات وآله وأصحابه الصلوات الطيبات والتحيات
الزاكيات وسلم تسليماً ما دامت التجليات في الشؤون الذاتيات
فيقول العبد الملتجي أبو الفتح محمد ابن مظفر الدين محمد بن
عبد الله الصديقي آباءً السعدي أخوالاً المعروف بالشيخ المكي
غفر الله ذنوبه وستر عيوبه لما أكرمني الله سبحانه بلثم تراب
أعتاب سيدي الإمام العارف مجمع الحقايق والمعارف
قدوة الموحدين وعمدة السالكين بحر العرفان وينبوع الشهود
والإحسان ومعدن الذوق والوجدان صاحب التصرف ومظهر
حقايق التصوف عين الأعيان ومظهر كمالات الإنسان صاحب
المقام السامي والكمال النامي مولانا نور الملة والشريعة و
الطريقة والحقيقة والدين عبد الرحمن الجامي روح الله روحه
وزاد فتوحه لازمته ملازمة المريدين واقتبست من حضرة
إفادته الطالبين وسمعت منه شرحه النفيس لتعليقه على الفصوص
وجعله لمعانيه كالنصوص وأخذت عنه طريقة النقشبندية و
السلسلة الصديقية وكنت قبل ذلك قد لازمت جماعة من

صورة الورقة الأولى



مقدمة المصنف

حمد الحمد لك، اللهم يا منزل البركات، ويا قيوم الجسمانيات، ومهيمن الروحانيات، تنزهت بتنزيه التنزيه عن درك كنه الذات، وتقدست بتقدير تتقدس عن مقايسة الأسماء والصفات، وتمجدت بتمجيد التمجيد عن سمات العلل والمعلولات.

تبارك اسمك في الأرض والسماوات، وتعالى جدُّك عن نقائص الممكنات، ولا إله غيرك في تكوين المكونات، أنت مبدع الهويَّات، ومن أفق غيبك ظهرت التعينات، وفي حضرة علمك تعينت الماهيات، أظهرت في أزل الآزال بالفيض الأقدس الأعيان الثابتات، وأبرزت إلى أبد الآباد بالفيض المقدس الحقائق العينيات.

فلك الحمد في الأواخر والأوليات، ولك الشكر على نعمك السابغات ومواهبك البالغات، صلّ اللهم على مركز دائرة الموجودات، والغاية من وجود المصنوعات، الذي أشرق وجهه بأنوار السبحات، وخُتمت به النبوات، وآله وأصحابه الصلوات الطيبات، والتحيات الزاكيات، وسلم تسليمًا ما دامت التجليات في الشئون الذاتيات.

وبعد.. فيقول العبد الحقيقي أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن عبد الله الصديقي أبا السعداء إخوانًا المعروف بالشيخ المكي، غفر الله ذنوبه، وستر عيوبه:

لما أكرمني الله سبحانه بلثم تراب أعتاب سيدي الإمام العارف، مجمع الحقائق والمعارف، قدوة الموحدين، وعمدة السالكين، بحر العرفان، وينبوع الشهود والإحسان، ومعدن الذوق والوجدان، صاحب التصرف، ومظهر حقائق التصوف، عين الأعيان، ومظهر كمالات الإنسان، صاحب المقام السامي والكمال النامي، مولانا نور الملة، والشريعة، والطريقة، والحقيقة، والدين عبد الرحمن الجامي روَّح الله روحه، وزاد فتوحه.

لازمته ملازمة المريدين، وأقمت بفناء حضرته إقامة الطالبين، وسمَّعت عليه نصف شرحه الذي علَّقه على الفصوص، وجعله لمعاينه كالنصوص، وأخذت عنه طريقة النقش بيديه، والسلسلة الصديقية، وكنت قبل ذلك قد لازمت جماعة من أكابر الطريق، وأماثل أهل التحقيق، وأخذت عنهم طريقة الشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر، والخِرِّيت الأخبر، والنور الأزهر، الوارث المحمدي، وإمام التوحيد لكل أوحدي أبي **عبد الله محيي الدين محمد بن علي بن العربي الحاتمي الطائي الأندلسي** ﷺ[1] وطالعت

---

(١) هو ختم الولاية الثاني سيدنا المقرب: محمد بن على بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي.
العارف الكبير، محيى الدين بن عربي، ويقال ابن العربي.
قال شيخنا الشعراوي: ورأيته بخطه في كتاب «نسب الخرقة» كان مجموع الفضائل، مطبوع الكرم والمائل، قد فض له فضلة ختام كل فن، وبلّ له وبله رياض ما شرد من العلوم وعن، ونظمه عقود العقول، وفصوص الفصول.
وحسبك بقول زروق وغيره من الفحول ذاكرين أحد فضله: هو أعرف بكل فن من أهله، وإذا أطلق الشيخ الأكبر، في عرف القوم، فهو المراد.
ولد بمرسية، سنة ستين وخمسمائة، ونشأ بها، وانتقل إلى إشبيلية سنة ثمان وسبعين، ثم ارتحل وطاف البلدان، فطرق بلاد الشام، والروم، والمشرق، ودخل بغداد وحدث بها بشيء من مصنفاته.

=

وأخذ عنه أحد الحفاظ، كذا ذكره ابن الجار في الذيل.

وقال ابن الحافظ في لسان الميزان: «وهو ممن كان يحط عليه، ويساء الاعتقاد فيه».

كان عارفًا بالآثار والسنن، قوي المشاركة في العلوم، أخذ الحديث عن جمع، وكان يكتب الإنشاء لأحد ملوك المغرب، ثم تزهد وساح، ودخل الروم، والحرمين، والشام، وله في كل بلد دخلها مآثر.

وقال أحدهم: برز منفردًا، مؤثرًا للتخلي والانعزال عن الناس ما أمكنه، حتى أنه لم يكن يجتمع به إلا الأفراد، ثم آثر التأليف، فبرزت عنه مؤلفات لا نهاية لها، تدل على سعة باعه، وتبحره في العلوم الظاهرة والباطنة، وأنه بلغ مبلغ الاجتهاد في الاختراع والاستنباط، وتأسيس القواعد والمعاقد التي لا يدركها، ولا يحيط بها إلا من طالعها بحقها، غير أنه وقع له في تضاعيف بعض تلك الكتب، كلمات كثيرة أشكلت ظواهرها، فكانت سببًا لإعراض كثيرين لم يحسنوا به الظن، ولم يقولوا كما قال غيرهم من الجهابذة المحققين، والعلماء العاملين، والأئمة الوارثين إن ما أوهمته تلك الظواهر ليس هو المراد، وإنما المراد أمور أصطلح عليها متأخرو أهل الطريق، غيرة عليها حتى لا يدعيها الكذابون، فاصطلحوا على الكناية عنها بتلك الألفاظ الموهمة، خلاف المراد، غير مبالين بذلك؛ لأنه لا يمكن التعبير عنها بغيرها.

وقد تفرق الناس في شأنه شيعًا ، وسلكوا في أمره طرائق قددا.

فذهب طائفة إلى أنه زنديق لا صديق.

وذهب قوم إلى أنه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء.

وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه.

وغول جمع على الوقف والتسليم قائلين: الاعتقاد ضيعة، والانتقاد حرمان.

وإمام هذه الطائفة شيخ الإسلام النووي، فإنه استفتى فكتب: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ١٣٤] وتبعه على ذلك كثيرون، سالكين سبيل السلامة.

وقد حكى عن شيخه الخوري أنه سئل عنه فقال: اختلف فيه من الكفر إلى القطبانية، والتسليم واجب، ومن لم يذق ما ذاقه القوم، ويجاهد مجاهداتهم لا يسعه من الله الإنكار عليهم.

والمنكرون عليه فريقان:

=

- فريق قصد بإنكاره تنفير الناس عن مطالعة كلامه لما اشتمل عليه من المشكلات وغويص المعضلات، فلم يقصدوا بإنكارهم خطأً نفسانيًا بل سلامة الناس من السقوط في تلك الطامات، كما هو مشاهد من حال كثير ممن اعتقده، وأكب على مطالعة كتبه، فوقع في الخطأ والخطل، حتى ضل وأضل، ولهذا بالغ ابن المقري في روضه، فحكم بكفر من شك في كفر طائفة ابن عربي، فحكمه على طائفته بذلك يشير إلى أنه إنما قصد التنفير عن كتبه، وإن من لم يفهم كلامه، ربما وقع في الكفر باعتقاده خلاف المراد.

وللقوم اصطلاحات أرادوا بها معاني غير المعاني المتعارفة، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر ربما كفر، كما قال الغزالي.

وقد حكى الشيخ الإمام ناصر الدين الطبلاوي أنه دخل القاهرة رجل أعجمي، عليه لوائح العارف، فكثر أتباعه جدًا، وألحوا عليه في قراءة الفصوص فامتنع، فما زالوا يلحون ويبرمون، حتى وعدهم بعد الاستخارة مرارًا بشرط ألاّ يقرئهم إياه إلا فيما وراء النيل من أرض الجيزة، وألاّ يحضر معهم غيرهم، فقرره لهم هناك تقريرًا بديعًا بلسان الحقيقة المؤيد بالشريعة، ولزم ذلك مدة، ثم انقطع يوم النوبة، فسألوه عن السبب، فقال: نظرت الليلة في الدرس، فأشكل علي موضع منه، فكررت النظر، فرأيت الأمر أشكل، فتوجهت، وأخلصت إلى الله في التوجه ليكشف لي ذلك فكشف لي، فرأيت الشيخ في هذه المسألة اختل كشفه، فانتقل نظره، فأمسكت عن هذا الكتاب بخصوصه.

- وفريق قصد بالإنكار عليه وعلى أتباعه الانتصار لحظ نفسه، لكونه وجد قرينه وعصرية يعتقد، وينتصر له، فحملته حمية الجاهلية على معاكسته، فبالغ في خذلانه وخذلان أتباعه ومعتقديه، وقد شوهد عود الخذلان والخمول على هذا الفريق، وعدم الانتفاع بعلومهم، وتصانيفهم على حسنها.

وممن كان يعتقده سلطان العلماء ابن عبد السلام، فإنه سئل عنه أولاً، فقال: شيخ سوء كذاب، ولا يحرم فرجًا، ثم وصفه بعد ذلك بالولاية بل بالقطبانية، وتكرر ذلك منه. وحكي عن اليافعي أنه كان يطعن فيه ويقول هو زنديق. فقال له أحد أصحابه يومًا: أريد أن تريني القطب. فقال: هو هذا. فقيل له: فأنت تطعن فيه. قال: حتى أصون ظاهر الشرع.

ومنهم الزملكاني، قال في كتابه المؤلف في النبي والملك: كان الشيخ ابن عربي بحرًا زاخرًا في المعارف الإلهية.

ومنهم اليافعي في إرشاده، ووصفه بالمعرفة والتحقيق، فقال: اجتمع الشيخان الإمامان العارفان المحققان الربانيان السهروردي وابن عربي، فأطرق كل منهما ساعة، ثم افترقا من غير كلام، فقيل لابن عربي: ما تقول في السهروردي؟ قال: مملوء سنة من قرنه إلى قدمه. وقيل للسهروردي: ما تقول في ابن عربي؟ قال: بحر الحقائق.

ومنهم قاضي القضاة الشمس الباسطي المالكي، فإنه حضر مجلس فيه العلاء البخاري، فبالغ البخاري في ذمه، وتكفير معتقديه، فانتصر له الباسطي وقال: أما ينكر الناس عليه ظاهر الألفاظ التي يقولها؟ وإلا فكيف في كلامه ما ينكر إذا حمل مراده، وضرب من التأويل -وكان من كلام البخاري الإنكار على من يعتقد الوحدة المطلقة- فقال الباسطي: أنتم ما تعرفون الوحدة المطلقة؟ فاستشاط غضبًا، وحلف إن لم يعزله السلطان خرج من مصر. فعزم السلطان على ذلك فما تم، واستمر الباسطي في منصبه بعد ذلك إحدى عشرة سنة حتى مات، ولم يتفق له عزل قط بعدها.

ولما جرت كائنة البقاعي، وعقدت بسببها المجالس، وأجمع أكثر أهل ذلك العصر على اعتقاد ابن عربي وتأويل كلامه، أراد أحد الناس أن يوقد نار الفتنة بين المعتقدين والمنكرين، وسعى بذلك إلى السلطان، فأمر بأخذ خطوط العلماء، فامتنع شيخ الإسلام زكريا السبكي من الكتابة خوف الفتنة، فتأثر منه المعتقدون، فخرج من درسه بجامع الأزهر، فلقيه سيدي محمد الإسطنبولي المجذوب الصاحي، فتعرض له وقال: يا زكريا، نحن رفعناك من الأرض إلى السماء ومع ذلك تتوقف في الكتابة؟ فاعتذر الشيخ وبالغ وكتب.

ثم آل الأمر إلى نصرة المعتقدين على المنكرين.

وأقوى ما احتج به المنكرون أنه لا يؤول إلا كلام المعصوم.

ويرده قول الإمام النووي في «بستان العارفين» بعد نقله عن أبي الخير واقعة ظاهرها الإنكار: «قد يتوهم من يشتبه بالفقهاء، ولا فقه عنده أن ينكر هذا، وهذا جهالة وغباوة، ومن يتوهم ذلك، فهي جسارة منه على إرسال الظنون في أولياء الرحمن، فليحذر العاقل من التعرض لشيء من

ذلك، بل حقه إذا لم يفهم حكمهم المستفادة، ولطائفهم المستجادة، أن يتفهمها ممن يعرفها. وربما رأيته من هذا النوع ممن يتوهم فيه من لا تحقيق عنده أنه مخالف ليس مخالفًا، بل يجب تأويل أفعال أولياء الله» إلى هنا كلامه، وإذًا: وجب تأويل أفعالهم، ووجب تأويل أقوالهم، لا فرق.

وكان المجد صاحب القاموس عظيم الاعتقاد في ابن عربي، ويحمل كلامه على المحامل الحسنة، وطرّز شرحه للبخاري بكثير من كلامه.

وقد عظم انتشار كتبه بالأقطار وبأرض الروم، فإنه أخبر في أحدها بصفة جد السلطان سليمان، وفتحه لبلدهم في وقت كذا، فكان كذلك.

فلذلك بني على قبره قبة عظيمة، وجعل فيها طعامًا وخيرات، حتى احتج أحد المنكرين عليه من الفقراء لدخولها بعدما كانوا يبولون ويروثون على قبره.

وأخبر الشعراوي عن أحد إخوانه، أنه شاهد رجلاً أتى ليلاً بنار ليحرق تابوته، فخسف به، وغاب بالأرض، فأتى أهله فحفروا، فوجدوا رأسه، فكلما حفروا نزل في الأرض، فعجزوا، فأهالوا عليه التراب.

وكان شيخنا شيخ الإسلام، فقيه عصره، الشمس الرملي، يوصي من يميل إليه من تلامذته، بتعظيم ابن عربي واعتقاده، وينقل ذلك عن أبيه.

وحكى الشيخ شهاب الدين بن حجر الهيثمي عن أحد مشايخه أنه كان من المنكرين فمرض، واشتد به ضيق النفس حتى منعه الطعام والمنام وقال: فقلت له هذا من الإنكار. فسبَّني، ثم رجع وقال: لعلك صادق. فقلت له: إذن، اعقد التوبة عن الإنكار عليه، وأنتم يحصل لكم الشفاء فورًا. فقال: تبت، ولا أعود. فشفي.. وصار يأكل ويشرب وينام مدة.

ثم جاءه رجل من معتقدي ابن عربي، فبحث معه شأنه، فحمله حنقه منه على أن قال: اشهدوا على أني باقٍ على الإنكار، فعاد إليه المرض بأشد ما كان إلى أن مات. وكان ألّف كتبًا فاقت على جميع أهل عصره، فلم ينفع الله بشيء منها.

ومن تأمّل سيرة ابن عربي، وأخلاقه الحسنة، وانسلاخه من حظوظ نفسه، وترك العصبية، حمله ذلك على محبته واعتقاده.

ومما وقع له أن رجلاً من دمشق، فرض على نفسه أن يلعنه كل يوم عشر مرات، فمات، وحضر ابن عربي جنازته، ثم رجع فجلس ببيته، ثم توجه للقبلة، فلما جاء وقت الغداء أحضر إليه فلم يأكل، ولم يزل على حاله إلى بعد العشاء، فالتفت مسرورًا وطلب العشاء وأكل، فقيل له في ذلك فقال: التزمت مع الله أني لا أكل ولا أشرب حتى يغفر لهذا الذي يلعنني، وذكرت له سبعين ألف «لا إله إلا الله» فغفر له.

وقد أوذي الشيخ كثيرًا في حياته وبعد مماته بما لم يقع نظيره لغيره، وقد أخبر هو عن نفسه بذلك، وذلك من غُرر كراماته.

فقد قال في الفتوحات: «كنت نائمًا في مقام إبراهيم، وإذا بقائل من الأرواح -أرواح الملأ الأعلى- يقول لي عن الله: ادخل مقام إبراهيم، إنه كان أواهًا حليمًا. فعلمت أنه لابد أن يبتليني بكلام في عرضي من قوم، فأعاملهم بالحلم، وقال: ويكون أذى كثيرًا، فإنه جاء بحليم بصيغة المبالغة، ثم وصفه بالأوّاه، وهو من يكثر من التأوه لما يشاهد من جلال الله» انتهى.

قال الصفي ابن أبي منصور: جمع ابن عربي بين العلوم الكسبية والعلوم الوهبية.

وكان غلب عليه التوحيد علمًا وخَلْقًا وخُلُقًا، لا يكترث بالوجود، مقبلاً كان أو معرضًا.

وقال تلميذه الصدر القونوي الرومي: كان شيخنا ابن عربي متمكنًا بالاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين على ثلاثة أنحاء:

- إن شاء استنـزل روحانيته في هذا العالم، وأدركه متجسدًا في صورة مثالية، شبيهة بصورته الحسنة العصرية التي كانت له في حياته الدنيا.
- وإن شاء أحضره في نومه.
- وإن شاء انسلخ من هيكله، واجتمع به.

وهو أكثر القوم كلامًا في الطريق، فمن ذلك ما قال:

ما ظهر على العبد إلا ما استقر في باطنه فما أثر فيه سواه، فمن فهم هذه الحكمة وجعلها مشهورة، أراح نفسه من التعلق بغيره، وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه، وأقام العذر لكل موجود.

وقال: إنما كان العارف لا يرى في نومه ما يراه المريد من الأنوار والأمور الحسنة؛ لأنه لا ينام إلا على

الخوف، ورؤية التقصير والتفريط في حق الحق تبارك وتعالى. والمريد ينام على رؤية استحسان حاله، ورؤية نتيجة أعماله، والنوم تابع للحس، لذلك كان أحد العارفين يحن إلى البداية.

وقال: إذا فتح عليك بالتصرف، فأت البيوت من أبوابها، وإياك بالفعل بالهمة من غير آلة، فانظر إليه سبحانه كيف خمّر طينة آدم بيده، ثم نفخ فيه الروح وعلمه الأسماء، فأوجد الأشياء على ترتيب، ولو شاء لقال: كن فكان.

وقال: إذا ترادفت عليك الغفلات وكثر النوم، فلا تسخط، ولا تلتفت لذل، فإن من نظر الأسباب مع الحق أشرك، كن مع الله بما يريد لا مع نفسك بما تريد، لكن لابد من الاستغفار.

وقال: علامة الراسخ أن يزداد تمكنًا عند سلبه؛ لأنه مع الحق بما أحب، لا مع نفسه بما يحب، فمن وجد اللذة في حال المعرفة دون السلب، فهو مع نفسه، غيبةً وحضورًا.

وقال: من صدق في شيء، وتعلقت همته بحصوله كان له عاجلاً أو آجلاً، فإن لم يصل إليه في الدنيا فهو له في الآخرة، ومن مات قبل الفتح رفعه إلى محل همته.

وقال: من جمع بين النقيضين شهد الواحد كثيرًا، والكثير واحدًا، ولا نعني بين الجمع في النقيضين إلا ما هو محال في العقل من غير تأويل، ولأن طور الولاية يخالف ما قاله العلماء الحاكمون بمقتضى عقولهم، والله واسعٌ عليم.

وقال: العارف يعرف ببصره ما يعرفه غيره ببصيرته، ويعرف ببصيرته ما لا يدركه أحد غيره إلا نادرًا، ومع ذلك فلا يأمن على نفسه من تنفسه، فكيف يأمن على نفسه من مقدور ربه، وهذا مما قطع الظهور ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [القلم: ٤٤].

وقال: العلوم ما دامت في معادنها، فهي واسعة مطلقة، ولا تقبل تغييرًا ولا تبديلا، فإذا ظهرت مقيدة بالحروف دخلها ما يدخل الكون من التغيير والتبديل، واختلاف العبارات، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرا.

وقال: لا ينقص العارف قوله لتلميذه: خذ هذا العلم الذي لا تجده عند غيري ونحوه، مما فيه تزكية نفسه؛ لأن قصده حث المتعلم على القبول.

وقال: كلام على صورة السامع بحسب قوة استعداده وضعفه، وشبهته القائمة بباطنه.

وقال: كل من ثقل عليك الجواب عن كلامه فلا تجبه، فإن وعاءه ملآن، لا يسع الجواب.

كتابه الموسوم بـ «الفتوحات المكية»، وبعض مصنفاته ومؤلفاته الإلهية، وفتح الله عليَّ باب الفهم لكلامه، والاطلاع على شيء من مرامه هذا، ولقد طال ما خطر ببالي البالي، وجال بخيالي الخالي أن أنمق شرحًا على الفصوص، وأشيد مباني معانيه بقواطع النصوص حتى يصير كالبنيان المرصوص، وأتعرض في كل مسألة من مسائل إلى كلام الحكماء والمتكلمين، وأميز كلام الموحدين المتشرعين من كلام الوجودية الملحدين، وأجمع ما ذكره الشيخ في «الفتوحات» وأمزجه بها ورد عليَّ من السنوحات غير أن

=

وقال: من صح له قدم في التوحيد، انتفت عنه الدعاوي من نحو رياءٍ وإعجاب، فإنه يجد جميع الصفات المحمودة لله لا له، والعبد لا يعجب بعمل غيره، ولا بمتاع غيره.

وقال: من ملكته نفسه عذب بنار التدبير، ومن ملكها لله عذب بنار الاختيار، ومن عجز عن العجز أذاقه الله حلاوة الإيمان، ولم يبق عنده حجاب.

وقال: من أدرك من نفسه التغير والتبديل في كل نفس فهو العالم بقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن:٢٩].

وقال: من علامة فقد النفس في حق المريد، عدم شهوته لشيء من أمر الدارين.

وقال: من طلب دليلاً على وحدانية الله تعالى، كان الحمار أعرف بالله منه.

وقال: الجاهل لا يرى جهله؛ لأنه في ظلمته، والعالم لا يرى علمه؛ لأنه في ضياء نوره، ولا يرى شيء إلا بغيره، فالمرآة تخبرك بعيوب صورتك، وتصدقها مع جهلك بما أخبرت، والعلم يخبرك بعيوب نفسك مع علمك بها أخبر، وتكذبه، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟

وقال: حسن الأدب في الظاهر آية حسنة في الباطن، فإياك وسوء الظن، وقال: كان المصطفى يتواضع لأكابر قريش؛ لأن الأعزاء من الخلائق، مظاهر العزة الإلهية، فكان يقدمهم على فقراء الصفة ليوفي صفة الكبرياء حقها، وهذا مقام عال، لكن فوقه أعلى منه، وهو ما أمره به آخرًا بقوله: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ﴾ [الكهف:٢٨] فأمر ألاّ يشهده في شيء دون شيء.

وقال: معنى الفتح عندهم كشف حجاب النفس أو القلب أو الروح أو السر، لما في الكتاب والسنة.
وانظر: الكواكب الدرية للمناوي (٥٥٥)، وسلسلة الدفاع عن الشيخ الأكبر (بتحقيقنا).

الأمور مرهونة بأوقاتها، والحاجات متوقفة على ساعاتها، فلمّا تمت سياحتي، وانقضت رحلتي، ورجعت إلى بيت الله الحرام بعد عشرين سنة وكأنها الآن كسنة، توجهت لتسويد الشرح بما يرد به الفتح ناويًا أن أتوجه بالدعاء لخليفة الله في الأرض الذي أقام به مراسم النفل والفرض، قهرمان عالم الأركان، وقطب فلك الجود والإحسان، مجدد المائة العاشرة الذي جمع الله به لعباده بين خيري الدنيا والآخرة، وانقادت لأوامره جبابرة الأكاسرة، وجل شأنه على سلطانه على أعلى ما كان عليه أساطين القياصرة الذي سرت الركاب بجوده، وامتلأ الجو بجنوده، وارتفعت به رايات العلوم، وافتخرت به على سائر البلاد بلاد الروم، وبلغ الغاية القصوى في المكارم، وعفت هواطل وابل جوده آثار حاتم ملاذ سكان الربع المسكون، ومعاذ كل خائف من ريب المنون، الجامع بين السلطان والبرهان، والحجة والسنان، فهو في محافل الدفاتر همام قمقام، كما هو في محاصل البواتر بطل ضرغام، الناصر لحزب الله، والقامع لحزب الشيطان، المتفرد بالجهاد في سبيل الله، المتوحد بين سلاطين العالم برعاية أهل الله، الذي أحيى الله به أموات الفاقة، من قطان الحرمين مكة والمدينة، وصاروا في كل سنة من صدقاته ومبراته وخيراته الواصلة إليهم، تنزل فيهم الرحمة والسكينة، ولقد كانوا في وادٍ غير ذي زرع، ونادٍ ليس به نبع ولا ضرع، وهم الآن من مدرار جوده في رحب وسعة، ومن ورعة أعني به خاقان الخواقين، وواسطة عقد السلاطين، إسكندر العناية الإلهية، وخضر الرحمة الربانية، الحامي للملة الإسلامية، والسامي بتأييد الحنيفية الذي ساد به الغرب على الشرق، فصار الفرق بينهما كالقدم، والفرق رافع أعلام التوحيد، وقامع أصحاب التعديد نادرة الزمان، وخلاصة العناصر والأركان، السلطان ابن السلطان ابن السلطان، الواثق بالفعَّال لما يريد، المعتصم بالولي الحميد، جلال الحق،

والخلافة، والدنيا، والدين – السلطان أبو يزيد– أيَّد الله أيامه نهاية التأييد، وخلد ملكه إلى الأمد المديد.

فلما جمعت من الشرح جملة من المقدمات، ونبذة من المتممات، هجمت عليَّ حوادث الزمان، وبواعث الحدثان، فلم ييسر الإتمام، ولم يتصور حصول المرام، وغشيتني أمواج المحن، وغشيني ارتجاج الفتن، وتحققت أن الإقامة بمكة–شرفها الله– لا تتيسر بل ربما إنها تتعذر، إذ من لوازم الإقامة حصول الاستقامة، ولا تتم الاستقامة إلا برعاية العيال وتربية الأطفال.

إذ قد ورد عن الرسول ﷺ: «**كفى بالمرء إثمًا أن يضيع من يعول**»[1]، وذلك لا يتم إلا بالانخراط في سلك من لطف الله بهم بوصول صدقاته إليهم، وحصول مبراته لديهم، نقلت لمن حضرني من الأطفال والعيال قد زاد خلل الحال، ولابد من الارتحال والتوجه إلى من حاز قصبات السبق في مضمار الجود والكرم، فوصل كامل بره، وشامل خيره إلى سكان الحرم.

يَنَـــالُ المُبَـــاغِي مَـــن إلى دَارِهِ سرى وَيحْـوي الأَمَـانِي مَـن إلى نَـارِهِ مَـشَى
لَقَـد كـانَ مـن در المَعَـالِي ارتـضاعه وفي حَـوزَةِ التَأْيِيـد والنَـصر قَـد نَـشَا

فهلموا بنا نرحل إلى مدن جوده وبواديه، وننزل بوادي جنوده لعلنا نجد من لامع جوده قبسًا، فلا يتأسوا من روح الله فعسى، فرحلت من مكة –شرفها الله تعالى– بالأطفال والعيال، وتوكلت على ذي الجلال، وتوجهت إليه في إصلاح الحال، فلما وصلت إلى الديار المصرية ضلعت المطية، وضعفت الطوية لكثرة الأتباع، وقصور

---

(١) رواه النسائي في «السنن الكبرى» (٥/ ٣٧٤).

الباع، وكساد المتاع، فأقمت بها متفكرًا، وسكنت فيها متحيرًا، فخطر بالضمير الضامر أن أجمع كتابًا في علم التوحيد، ومعارف أهل التجريد والتفريد، وأوشحه بمقالات النظار ونتائج الأفكار، ليكون تحفة مكية، وطرفة فتحية، فإن قوى البخت، ووصلت به إلى لثم تراب أعتاب التخت قائلاً: ﴿**يَا أَيُّهَا العَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُّزْجَاةٍ**﴾ من جواهر الفصوص، وزواهر الدر ﴿**فَأَوْفِ لَنَا الكَيْلَ**﴾، فقد ضعفت منا الحيل، ﴿**وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا**﴾، وانظر بنظر الرأفة إلينا فإنا من جملة المستحقين ﴿**إِنَّ اللهَ يَجْزِي المُتَصَدِّقِينَ**﴾ [يوسف:٨٨] ، فبخٍ بخٍ، وإلا أرسلته إلى حضرته الثنية، وجعلته وسيلة لحصول الأمنية، وأرجو من الجواد الكريم أن يجعله خير هدية، ويظهر في أحسن هيئة بهية.

وسميته: «**عين الحياة في معرفة الذات والأفعال والصفات**»، ورتبته على صدر ومقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

أما الصدر: فيشمل على فصلين:

١- الفصل الأول: في ذكر رحلتي، وأخذ طريقتي عن مشايخي.

٢- الفصل الثاني: في الكلام على طريقة الشيخ الأكبر محيي الدين، والإشارة إلى الفرق بين الموحدين والملحدين.

وأما المقدمة: فتشتمل على موضوع علم التصوف وما يلحق ذلك من المباحث:

الباب الأول: في الذات، وفيه فصول:

الفصل الأول: في أن وجودها عينها.

الفصل الثاني: في العلم أن ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات.

الفصل الثالث: في العلم بكنه ذاته تعالى.

الفصل الرابع: في مراتب اعتباراتها العقلية.

الباب الثاني: في الصفات ، وفيه فصول

الفصل الأول: في الكلام عليها على وجه عام.

الفصل الثاني: في الحياة.

الفصل الثالث: في العلم.

الفصل الرابع: في القدرة.

الفصل الخامس: في الإرادة.

الفصل السادس: في السمع والبصر.

الفصل السابع: في الكلام .

الفصل الثامن: في صفات اختلف فيها.

الباب الثالث: في الأفعال، وفيه فصول

الفصل الأول: في أفعال العباد.

الفصل الثاني: في سلسلة الموجودات.

الفصل الثالث: في حدوث العالم.

وأما **الخاتمة**، ففي التوحيد الذاتي الذي هو نهاية الكمل، وغاية المجمل والمفصل.

الصـدر

كنت زمانًا قبل أن أصل إلى حضرة شيخنا الإمام السامي عبد الرحمن الجامي كثير الفحوص عن معاني الفتوحات والفصوص، فجردت العزيمة لتحصيل هذه الدرة القيمة، فرحلت إلى البلاد المصرية لَعلِّي أجد مَن يدلني على هذه الرتبة العلية، ثم إلى دمشق الشام كي أصادف واحدًا من أهل الإلهام، فأقمت عند مزار الشيخ الأكبر محيي الدين، وتوجهت إلى الله في تحصيل هذا الدر الثمين، ثم طالعت «الفتوحات المكية» وما تيسر لي تحصيله من المصنفات المحوية، ففتح الله عليَّ بشيء من أذواق الخصوص في الفتوحات والفصوص، ثم توجهت إلى بلاد العجم طالبًا لواحد من أرباب الهمم، فلما وصلت إلى تبريز اجتمعت برجل عزيز، قد حصن في مرتبة التمييز ، وخلص في سبك المجاهدة عن الأوساخ الكونية كالإبريز، فلازمته زمانًا، وأخذت عنه عرفانًا، ورأيته في هذه المدة المديدة يذكر من أحوال الشيخ السامي – عبد الرحمن الجامي– وكمالاته أمورًا عديدة، فهيج شوقي إلى التوجه إليه، والمثول بين يديه، فبينما نحن على هذه الحال أورد علينا واحد من الرجال، وأخبر أن قاصدًا وصل من هراة وجاء بمصنفات للشيخ السامي ومراسلات، فتوجهت إليه سائلاً عمّا لديه، فرأيته متوجهًا للعود سريعًا، وما رأيت لي في مرافقته تبيعًا، فعلمت أن التسيير موقوف على التيسير، فكتبت لشيخنا السامي كتابًا، مضمونه: العبد الأصغر، والمحب الأكبر أبو الفتح ابن المظفر، يقبل الأقدام بعد إبلاغ السلام، ويلتمس الفاتحة أن الله يوصله إلى تقبيل أقدامكم، والانخراط في سلك خدامكم، والسلام، وأرسلته إلى حضرته عسى أن الله يوصلني إليه ببركة دعوته، فلما وصل إليه الكتاب دعا لي بدعاء مستجاب، وكتب لي في جواب مكتوبي ما مضمونه باسمه سبحانه:

أَبُـو الفَـتحِ أَهـدَانِي كِتابًـا مُكرمًـا ... يَـدُلُّ عَـلى أَقْـصَى مَـدَارجِ فَـضلِهِ
بِـهِ فَـتَح أَبْـواب المُنَـى فَكَـأَنما ... أَبَـى الفَـتحُ ألاَّ يَكـونَ لِمثِلِـهِ

فشكرت الله سبحانه على ما ذكرني، وفي منـزل الجامعة أحضرني، قد تكلم بإظهار المحبة وهو خير متكلم ، وتقدم بإبداء صدق المودة والفضل للمتقدم، فأقول شاكرًا لنعمه وذاكرًا لكرمه:

هُوَ الشَمسُ نورًا والخلائقُ كُلهـم ... يُريـدُونَ أن يَحظُـوا بِـسَابغِ ظِلـهِ
وَقَـاهُ إِلـهُ النَّـاسِ عَـمّا يَـشِينهُ ... وَوفقـهُ لِلخَـيرِ وَالـبرِ كُلِـهِ

فلمّا وصل إليَّ هذا الكتاب الجميل من عند ذلك السيد الجليل كان كأنه عافية، صادفت العليل، وعزة ورفعة وردت على الذليل، فحمدت الله على هذه النعمة الجسيمة، وجعلته لولد القلب كالتميمة، وما كان بعد ذلك إلا بزمن يسير وقفلت العير، فقلت للقلب: هذا أوان المسير، فتوجه للمقدر البصير في التيسير، فمنَّ الله بالوصول إلى حضرته العلية، والانخراط في سلك خدام سدته السنية، فسكنت تحت ظله الظليل، وأقمت على إرشاده وتربيته مدة، حتى صرت من ذلك القبيل، ولما استقامت على نهجه أطواري، أخذني وذهب بي إلى زيارة الشيخ عبدالله الأنصاري صاحب منازل السائرين، وهناك قبلني مريدًا، وشرع في تعليمي الذكر والتلقين، وكان ذلك في أول يوم من رمضان، وأرجو الله أن يجعلني من أهل الرضوان، وممن نهج مناهج العرفان، وأن يحفظني من الشيطان، إنه رءوف محسان، فلما قضيت الوطر ولازمته ملازمة أهل الخير، ولله دره حيث قال: [.........](١)

---

(١) شعر تركي .

وعندما طاب المذاق جاء الفراق، فدعاه الله إلى جواره، ونقله إلى داره، وكان يومًا مشهودًا ومشهدًا معدودًا، وذلك يوم الجمعة، والخطيب على المنبر، ثامن عشر ، المحرم، سنة ثمان وتسعين وثمانمائة، ودفن تجاه بيته عند شيخه مولانا سعد الدين الكاشغري، وقد قيل في تاريخه [..........](1) مقيم شد في روضة مكرمة أرضها [...](2) تاريخ، أو ومن دخله كان آمنًا، وفي أوائل ذلك العام كان قاصد الجود والكرم، ورد إلى بلاد العجم وهم العلماء والمشايخ، والسادات بالمواهب والتحف والعطيات، وأوصل إلى الإمام السامي عبدالرحمن الجامي ما أهداه المقام الشريف –خلَّد الله ملكه– وما أسداه المظهر السليماني المنيف –أبّد الله ملكه– وكنت أتوقع إذ ذاك أن أكون له في العود رفيقًا، وأصير معه طريقًا غير أني صادفت تعويقًا وصادمت تفريقًا، وألقتني أمواج القضاء والقدر إلى سواحل العجائب و العبر، فسلكت نواحي السند، ودخلت أرض الهند، وسافرت إلى أكثر بلادها، وشاهدت أطوارها وعُبَّارها، ثم توجهت إلى بيت الله الحرام، فأوصلني الله إلى حرمه بمَنه وكرمه والسلام.

وفي أثناء هذه السياحة في عالم المساحة لازمت جماعة من أكابر الدين، وجماعة من أكابر العارفين، واقتبست من أنوارهم، وسلكت على أطوارهم.

شعر:

وَكَانَ مَا كَانَ مِما لستُ أَذكُره فظُنّ خيرًا ولا تَسأَل عَن الخَبرِ

---

(١) شعر تركي.

(٢) شعر تركي.

الفصل الثاني

في الكلام على طريقة الشيخ الأكبر محيي الدين

والإشارة إلى الفرق بين الموحدين والملحدين

اعلم أيَّدك الله بجنوده، وجعلك من أهل شهوده، أن طريقة الشيخ محيي الدين موافقة للكتاب والسنة ظاهرًا وباطنًا هذا لا نشك فيه، ويشهد لنا بذلك كتاب «الفتوحات المكية» فإنه كتاب كبير الحجم، فيه بسط عظيم، وإطناب بليغ، وكل الصيد في [سيف الغرافية](١) آلاف من الأحاديث النبوية وأكثر الآيات القرآنية وتبويب أبوابه، ومعاقد خطابه مبني على الآيات والأحاديث، لو أخرج منه لتهدم بنيانه وتوقف بيانه، وهذا دليل عظيم على أنه على الصراط المستقيم والمنهج القويم، وقد رأيت في بلاد العجم مثل تبريز وشروان وكيلان وخراسان جماعة من الأمم يدَّعون أنهم من الصوفية وهم ملاحدة كالقاسمية، والنولية، والنقطية، والحروفية، هذا ممن له طائفة يعرف بها، وأما مَن لا طائفة له فرأيت جماعة لا تحصى.

سألت مولانا الإمام السامي عبد الرحمن الجامي عن السيد قاسم الأنوار فقال كلامًا حاصله أنه بنفسه كان من أكابر الأولياء، والغالب عليه مشاهدة التوحيد والغيبة عن عالم الأسباب، ثم قال: وأنا ما رأيت من مريديه أحدًا إلا وهو ملحد، ما رأيت فيهم مسلمًا.

والنولية أصحاب نرتاج النولي، والقاسمية من وادٍ واحد، وأما النقطية أصحاب محمود الكيلاني، والحروفية أصحاب فضل الله الحروفي الاسترابادي،

---

(١) هكذا بالمخطوط.

وأصحاب السيد النسيمي الفارسي، فكذبهم وإلحادهم أظهر من أن يذكر، وأشهر من أن يسطر، وربما رأيت فضل الله الحروفي يورد في بعض كتبه شيئًا من شعر الشيخ مثل قوله:

أَنَـا القُـرآنُ والـسَبع المَثَـانِي وَروحُ الـــرُوحِ لاَ رَوحَ الأَوانِي

حتى يظن العامي الغبي أن طريقته على طريقة الشيخ.

فهذه الطوائف الأربعة كل من عنده أدنى معرفة بكلام الصوفية وأدنى ممارسة لكلام الشيخ يعلم أنه بمعزل عنهم، فإنه من كمل الموحدين، وهم من أرذل المشركين، عصمنا الله من زيغهم والمسلمين.

غير أني رأيت جماعة من أكابر العلماء المدرسين في بلاد العجم، قد توغلوا في الفلسفة التي على قواعد المعلم الأول أرسطو، والمعلم الثاني الفارابي، والشيخ الرئيس ابن سينا، فرسخ في بالهم، ونسج في خيالهم القول بقدم العالم، وإيجاب الباري، ونفي تعلق علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية، ونفي حشر الأجساد، وهذه هي المصائب العظام والدواهي الجسام، وينابيع الكفر والإلحاد، ومرابع الزيغ والعناد، وهي مناهج الخسران، ومدارج الشيطان، ونقائضها أعني حدوث العالم والفاعل المختار، وإحاطة العلم بالجزئيات، ووقوع حشر الأجساد معاقد الإيمان، ومقاعد الإسلام والإحسان، وأئمة علم الكلام، الحامية لحومة إنما تحوم حول إثبات هذه الأربعة، وتجود لهدم ذلك المقال بما أمكن من الاحتيال.

اعلم أن الحكماء منهم من كان من أتباع الأنبياء كفيثاغورس وانكيمايسو وتاليس وأنبادفلس وسقراط وأفلاطون، وكانوا من أهل الانسلاخ وهو الموت الاختياري.

قال أبو يزيد[(١)]: «انسلخت من نفسي انسلاخ الحيَّة من جلدها».

(١) ترجمه الحافظ أبو نعيم الأصفهاني في حلية الأولياء بقوله: هو التائه الوحيد القائم الفريد البسطامي أبو يزيد تاه فغاب، وهام فآب، غاب عن المحدود وآب إلى موجد المحسوسات والمعلومات، فارق الخلق ووافق فأيد بإخلاء السر وأمد باستيلاء الذي إشاراته فانية، وعباراته كامنة لعارفيها صائنة، ولمنكريها فاتنة.

اسمه طيفور بن عيسى بن شروشان وكان جده مجوسيًا فأسلم وكان سبب إسلامه على ما ذكره شيخ المشايخ أبو عبد الله محمد بن علي الداستاني البسطامي قدس الله روحه أنه كان يخالط شروشان ولد إبراهيم الذي ورد بسطام في أول الإسلام فلام إبراهيم ولده وأنكر عليه صحبة شروشان، وقال له: رجل مجوسي تصاحبه؟ فقال لوالده: هو رجل مرضي الخصال لا يرد السؤال عن السؤال سخي وفي وإنما أحبه لذلك، فقال له والده: قل له: إن أبي يجيئك ضيفًا، فأخبره فقال: نعم إن فعل فعلي الهدية والكرامة، فلما حضر إبراهيم وأحضر شروشان الطعام. قال له: لا آكله حتى تعطيني مرادي وتقضي حاجتي. قال: وما ذاك؟. قال: أن تسلم. قال: أفعل وكرامة، وقال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا عبده رسوله، فكان هذا سبب إسلامه. وقد كثر اسم طيفور في قبيلته وقومه في يومه وغير يومه، وفي الأجانب من كل جانب كانوا يسمون باسمه ويكنون بكنيته تبركًا واستسعادًا، ولكن هو ذلك الطيفور الذي هو نور على نور، ولا زال المشايخ المتقدمون في عصره يزورونه ويتبركون بدعائه وهو عندهم من أجل العباد والزهاد وأهل المعرفة بالله. قد فاق أهل عصره بالورع والاجتهاد ودوام الذكر لله تعالى حتى بال الدم من خشية الله تعالى.

قال الشيخ أبو عبد الرحمن السُّلمي رحمه الله: مات أبو زيد عن ثلاث وسبعين سنة، وهو من قدماء مشايخ القوم له كلام حسن في المعاملات، ويحكى عنه في الشطح أشياء منهـا مالاً يصح ويكون مقولاً عليه يرجع إلى أحوال سنية وفراسة حادة ورياضة لأصحابه حسنة. مات سنة إحدى وستين ومائتين، وقيل: أربع وثلاثين ومائتين.

ذكر معنى أقواله المشهورة عنه في الشطح: «سبحاني سبحاني ما أعظم شاني».

قال الشيخ أبو النصر السراج رحمه الله: وقد قصدت بسطام فسألت جماعة من أهل بيت أبي يزيد عن =

هذه الحكاية فأنكروا ذلك، وعلى تقدير صحة ذلك، فنقول: قوله سبحاني سبحاني على معنى الحكاية عن الله ﷻ أنه يقول: سبحاني سبحاني لأنا لو سمعنا رجل يقول:

لا إله إلا أنا فاعبدني، لا يختلج في قلوبنا شيء غير أنا نعلم أنه هو ذا يقرأ القرآن، أو هو يصف الله بما وصف به نفسه، وكذلك لو سمعنا دائما أبا يـزيد وغيره وهو يقول: سبحاني سبحاني، لم نشك أنه يسبح الله ويصفه بما وصف به نفسه.

وكذا قال: الشيخ شهاب الدين السهروردي في العوارف: وما يحكى عن أبي يـزيد قوله: سبحاني حاشا لله أن يعتقد في أبي يـزيد أنه يقول ذلك إلا على معنى الحكاية عن الله تعالى.

قال: وهكذا ينبغي أن يعتقد في الحلاج قوله أنا الحق.

قيل لأبي القاسم الجنيد قدس الله روحه إن أبا يـزيد يسرف في الكلام، وقال: وما بلغكم عن إسرافه في كلامه؟ قيل يقول: «سبحـاني سبحـاني ما أعظم شأني». فقال الجنيد:

إن الرجل مستهلكٌ في شهود الإجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله في الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا الحق تعالى فنعته، فنطق به ولم يكن من علم ما سواه ولا من التعبير عنه ضنًا من الحق به، ألم تسمعوا مجنـون بني عامـر لما سئل عـن اسم نفسه؟ فقال: ليلى، فنطق بنفسه ولم يكن من شهوده إيـاه فيه، وقيل له: من أنت؟. قال: أنا من ليلى ومن ليلى أنا.

وأما ما حُكي عنه قوله: «ضربت خيمتي بإزاء العرش» فإن صح عنه أنه قال ذلك فهذا غير مجهول أن الخلق كلهم والكون وجميع ما خلق الله تحت العـرش، أو بإزاء العرش يعني: وجهت وجهي نحو ملك العرش، ولا يوجد في العالم موضع إلا وهو بإزاء العرش، فلا سبيل للمتعنت إلى هذا الطعن.

وأما ما حُكي عنه أنه قال: «خضت بحرًا وقف الأنبياء بساحله» فقد تكلم الناس على مقالته هذه بأشياء على قدر أذواقهم، ونذكر هنا ما قاله الشيخ الكبير أبو الحسن الشاذلي -قدس الله روحه- فإنه أقرب إلى أفهام الناس.

قال: إنما يشكو أبو يـزيد بهذا الكلام ضعفه وعجزه عن اللحاق بالأنبياء عليهم السلام، ومراده أن الأنبياء خاضوا بحر التوحيد ووقفوا من الجانب الآخر على ساحل الفرق يدعون الخلق إلى الخوض، أي: فلو كنت كاملاً لوقفت حيث وقفوا.

وقال الشيخ تاج الدين بن عطاء الله: وهذا الذي فسربه الشيخ كلام أبي يـزيد هو اللائق بمقام أبي يـزيد.

وقد قال: إن جميع ما أخذ الأولياء من ما أخذ الأنبياء كزق مُلئ عسلاً، ثم رشحت منه رشاحة فما في باطن الزق للأنبياء وتلك الرشاحة هي للأولياء.

وقال: والمشهور عن أبي يـزيد التعظيم لمراسم الشريعة، والقيام بكمال الأدب.

وحُكي عنه أنه وصف له رجل بالولاية فأتى إلى زيارته وقعد في المسجد ينتظره، فجاء ذلك الرجل وتنخم في حائط المسجد فرجع أبـو يـزيد ولم يجتمع بـه، وقال: هذا رجل غير مأمون على أدب من آداب الشريعة كيف يؤمن على إسرار الله، وما جاء عن الأكابر أُولي الاستقامة مع الله سبحانه من أقوال وأفعال يستنكر ظاهرها أوّلناها لهم لما علمناه من استقامتهم وحُسن طريقتهم، وقد قال ﷺ: «ولا تظنّنّ بكلمة برزت من امرئ مسلم سوءًا وأنت تجد لها في الخير محملاً» انتهى كلامه -قدَّس الله سرَّه العزيز.

وأما قوله في بعض كلامه: رفعني وأقامني بين يديه، يعني: أشهدني ذلك وأحضر قلبي لذلك؛ لأن الخلق بين يدي الله سبحانه لا يذهب عليه منهمَ نفس ولا خاطر ولكن يتفاضلون في حضورهم لذلك ومشاهدتهم له، ويتفاوتون في صفائهم عجب من كدورة ما يحجب بينهم وبين ذلك من الأشغال القاطعة والخواطر المانعة، والله تعالى أعلم. وأما قوله: قال لي وقلت له، فإنه يشير بذلك إلى مناجاة الأسرار وصفاء الذكر عند مشاهدة القلب لمراقبة الملك الجبار في آناء الليل والنهار.

واعلم أن العبد إذا تيقن بقرب سيده منه ويكون حاضر القلب مراقب الخواطر فكل خاطر يخطر خطر بقلبه كأن الحق سبحانه يخاطبه بذلك، وكل شيء يتفكره بسره فكأنه يخاطب الله به إذ الخواطر وحركات الأسرار، ما يقع في القلوب بدؤه من الله تعالى وانتهاؤه إلى الله، فهذا على هذا المعنى، والله أعلم. وفيما ذكرته كفاية وهذا الباب واسع، وقد شرح الشيوخ ما نسب إليه من الكلام المغلق على أفهام بعض الناس كسيد الطائفة الجنيد والشيخ أبي النصر السراج وغيرهما قدس الله أرواحهم.

قال الجنيد -قدَّس الله روحه: الحكايات عن أبي يـزيد مختلفة، والناقلون عنه فيما سمعوه متفرقون، وذلك لاختلاف الأوقات الجارية عليه بما فيها والاختلاف بالمواطن المتداولة بما خص منها فكل يحكي عنه ما ضبط من قوله، ويروي ما سمع من تفصيل مواطنه.

وقال الجنيد أيضًا: وكأن كلام أبي يـزيد -رحمة الله عليه- بقوته وغوره وانتهاء معانيه مغترف من

ولا يوجد في كلام هؤلاء ما يخالف الشرائع، وقد نقل عنهم القول بحدوث العالم والمعاد الجسماني، وصرح أفلاطون بحدوث العالم، وبعض المتأخرين يئوله بالحدوث الذاتي وهو تأويل سمج؛ لأن الحدوث الذاتي ما أنكره أحد، حتى يبالغ في إثباته أفلاطون غاية المبالغة، والظاهر أن الحكمة في ذلك الزمان إنما كانت تكتسب بالرياضة والمجاهدة، حتى تتمكن النفس الناطقة من مفارقة الجسد أي: حين أرادت، و يكون جسدها بالنسبة إليها مثل الثوب بالنسبة إلى الجسد، وحينئذٍ تلتحق بالملأ الأعلى، فتشاهد كل حقيقة على ما هي عليه من غير فكر ونظر.

ومنهم من لم يتقيد بمتابعة الرسل، وسلكوا طريق البحث البحت والنظر الصرف فلا جرم دخل عليهم الخلل، ووقع لهم الذلل، وهكذا حال المتكلمين من المسلمين، فإن طائفة التابعين درجوا على سنن النبوة في أصول الدين، وجاءت شرذمة من بعدهم كالمعتزلة وسائر المبتدعين، فاسترسلوا في متابعة الأنظار، واستوطنوا

=

بحر قد انفرد به، وجعل ذلك البحر له وحده.

وقال الجنيد أيضًا: كل الخلق يركضون فإذا بلغوا ميدان أبي يزيد هملجوا.

وقال أبو الحسين: ولعمري لقد كان يبدو منه الشيء بعد الشيء على سبيل الغلبة لا يجوز أن يتخذها الإنسان دعوى يدعيها. وقال الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي: سمعت علي بن بندار، يقول سمعت أبا بكر بن محمود يقول: بلغني أن أبا حفص قدم على أبي يزيد، فقال له: يا أبا يـزيد: يبلغنا عنك في كل وقت أشياء منكرة، فقال: إنما يخرج الكلام مني على حسب وقتي، ويأخذه كل بحسب وقته ثم ينسبه إلي، والله أعلم.

وانظر في ترجمته: حلية الأولياء (١٠/ ٤٠، ٣٣)، الرسالة القشيرية (١٧)، طبقات الصوفية للسلمي (٨)، والطبقات الكبرى للشعراني (١/ ٨٩)، وروضة الحبور في مناقب الجنيد البغدادي وأبي يزيد طيفور لابن الأطعاني (ص١٨) بتحقيقنا.

بحبوحة الأفكار، فعدلوا عن الطريق، وزلت بهم قدم التحقيق، وهكذا حال الصوفية فإن القدماء منهم كانوا من أكابر الأولياء المكاشفين، وأعاظم العرفاء الموحدين.

وجاء بعدهم جماعة لعب بهم الشيطان وخدعهم بوساوسه، فظنوا أنها هي الوجدان حتى وقعوا في مسالك الطغيان، فقالوا بالإباحة ورفع التكليف، وصرح بعضهم بالحلول وبعضهم بالاتحاد، وبعضهم بأنه ما ثمة إلا هذا العالم وأن الواجب تعالى ليس بموجود في الخارج إلا في ضمن الظاهر أي: في مجموع العالم، ونسبته إليه نسبة الكلي الطبيعي إلى أفراده، تعالى الله عمّا يقول الظالمون الجاحدون علوّا كبيرًا.

وهذا كله كفر صريح وإلحاد قبيح، عصمنا الله والمسلمين من ذلك، وهكذا حال الشيخ محيي الدين ابن العربي - رحمة الله عليه - وأتباعه ومن يدعي أنه منهم؛ فإنه كان من أكمل الأولياء المحمديين، وأعظم العلماء الإلهيين، وأجل العرفاء الموحدين، وقد شهد له سائر الأعداء المنكرين، وجميع الأولياء المعتقدين، أنه كان في غاية ما يمكن أن يكون المكلف عليه من الدين المتين، والعقل الرزين، والرأي الرصين، والعمل المطابق لشرع سيد المرسلين، وله أكثر من ألف مصنف كلها مملوءة بالحقائق والمعارف اللدينية المطابقة للكتاب والسنة منها «الفتوحات المكية»، وكان من جملة أتباعه الشيخ الأجل العارف بالله الكامل المكمل إمام الموحدين الشيخ صدر الدين القونوي —رحمة الله عليه— وكان على قدم الشيخ علمًا وعملاً، طريقةً وحقيقةً، قالاً وحالاً، ولا نعرف من أتباعه الشيخ صدر الدين أعظم من الشيخين العارفين الكاملين المكاشفين الشيخ مؤيد الدين الجندي، والشيخ سعيد الدين الفرغاني، وهما أول من شرح الفصوص، والتائية للشيخ سراج الدين عمر بن الفارض، ثم ظهر بعد هذين الرجلين جماعة لا يحصى عددهم كلهم يدعون أنهم على طريقة الشيخ، فمنهم من هو صادق في دعواه،

ومنهم من هو كاذب فيها؛ لأنه من الوجودية الملحدين المعطلين، أو من الاتحادية أو الحلولية الكافرين، واستمر هذا الحال إلى زماننا، وتفصيل أمرهم يستدعي إطنابًا لا تحتمله هذه العجالة، وبالجملة فكل من رأيت كلامه على أحد أمور خمسة أو بعضها أو كلها، فاعلم أنه ملحد بلا شك، وأنه بمعزل عن طريقة الشيخ بلا شبهة.

الأمر الأول: القول بأن الواجب هو الوجود المطلق يعني الوجود العام، وهو الوجود بالمعنى المصدري، ومدار هذا القول على نفس الصانع، وإثبات العالم طبائع مستقلة كل واحد منها مبدأ لإفراده، وهذا أفحش أنواع الكفر، فإنه عين التعطيل وهو ضد كلام الشيخ في التوحيد، فهو وإياه على طرفي النقيض، فإن حاصله أن وجود الصانع أمر معقول ذهني، ووجود العالم أمر حقيقي خارجي.

وحاصل كلام الشيخ أن الباري هو الموجود الحقيقي، والعالم هو الموجود الاعتباري الخيالي، كما سيُتلى عليك في بيان التوحيد الذاتي إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: القول بقدم الأجسام وعدم القول بفناء صور السماوات والأرض وتبدلهما.

الأمر الثالث: القول بالمعاد الروحاني فقط ونفي الجسماني، وأن النعيم والعذاب إنما هو عقلي أو حسي خيالي، إما في المثل المعلقة، وإما بأن تتعلق النفس بجزء من الأفلاك فيصير له لتخيلها، ورأيت في بلاد العجم جماعة من أكابر علماء النظر، وهذا كان مذهبهم، عصمنا الله منه .

الأمر الرابع: أن هذه التكاليف الشرعية إنما هي لصلاح الناس في المعاش، حتى أن القصاص إنما هو ليرتدع الناس عن القتل، والنكاح لأجل حفظ الأنساب،

وحرمة الخمر لإضاعة المال وخراب الحال وتزلزل البال، وأمثال هذه الخرافات، وهذا باب الإباحة وخلع ربقة التكليف، ومنه يتطرق الشيطان إلى فتح أبواب الزندقة على الملاحدة.

الأمر الخامس: أن الشريعة تخالف الحقيقة، وهذا كلام باطل صرح الشيخ في «الفتوحات» وغيره من كتبه أن الشريعة عين الحقيقة، وأن نسبة الحقيقة إلى الشريعة نسبة الجزء إلى الكل، وإن نقلت كلامه طال الأمر.

ومن شعره -رحمة الله عليه- :

هــذا مقــام القــوم أو حــالاتهم	ليسوا كمن قـال الـشريعة في تنكـر
ثــم ادعــى أن الحقيقــة خالفــت	مـا الـشرع جـاء بـه ولكـن تـستر
فيالهــا مــن مقالــة مــن جاحــد	ويــل لــه يــوم الجحــيم تــسعر
أو مــن يــشاهد في المــساجد مطرقًــا	ليقــال هـــذا عابـــد يتفكـــر
هـــذا مرائـــي لا يلـــذ براحـــة	في نفـــسه إلا ســـويعة ينظـــر
لكنـــه مـــن ذاك أســـعد حالـــه	ولـــه النعـــيم إذ الجهـــول يفطـــر

ولولا مخافة التطويل لأوردت من كلام الشيخ جملة كثيرة في ذلك، ومن طالع «الفتوحات المكية» لا يخفي عليه حال الشيخ، وعرضنا في هذه العجالة الإيماء والإشارة إلى شيء من حقائقه، والسلام.

وأما القول في تعريف التصوف: فهو العلم بالذات ولوازمها، ولوازم لوازمها الذهنية والخارجية عقلاً ونقلاً وكشفًا.

وموضوعه: وهو الموجود أو المعلوم أو الذات.

قيل في موضوع الإلهي الفلسفي: إنه الموجود المطلق؛ لأنه يبحث فيه عن أحواله، فهو أعم من سائر العلوم الفلسفية.

قال ابن سينا: «كل واحد من العلوم إنما يفحص عن حال بعض الموجودات، وليس بشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته، وينتهي في التفصيل إلى حيث يبتدئ منه سائر العلوم».

وقيل في موضوع الكلام: إنه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا.

وحجة الإسلام يقول: هو الموجود من حيث هو هو، ويمتاز عن الإلهي الفلسفي بأن البحث فيه على قانون الإسلام.

والقاضي الأرموي يقول: هو ذات الله؛ لأنه يبحث فيه عن صفاته، وأفعاله، وأحكامه من حيث إنها واجبة عليه أم لا، وإلا لكانت من قبيل أفعاله، فيجوز أن يكون موضوع علم التصوف المعلوم من حيث يتعلق به العلم بالواجب وأحكامه، ولوازمه العقلية والخارجية تعلقًا عقليًا بالنظر الصحيح، فأحاط التصوف بالإلهي الفلسفي بهذا القيد، وامتاز عنه بقولنا: و نقلاً، وبه يحيط بعلم الكلام ويمتاز عنه بقولنا: وكشفًا، ويجوز أن يكون موضوعه الموجود من حيث هو هو، كذلك ويجوز أن يكون موضوعه الذات من حيث الصفات والأفعال والأحكام، ويمتاز عن علم الكلام بالكشف كما مر.

فإن قلتَ: ما الكشف الذي يميز التصوف من علم الكلام؟

قلتُ: لقد ثبت ذلك عقلاً ونقلاً.

أما العقل فقد علمنا أن الفلاسفة أعظم الناس توغلاً في بحار العقل الفكري مع هذا أقروا به، فقالوا: النفس مجردة، وإذا فارقت عالم المحسوسات لمفارقتها بالرياضة عالم المألوفات، انسلخت عن هيكلها، وصارت بمعزل عنه منحازة عنه ذوقًا وجدانيًا، وحالاً شهوديًا، كما أنها منحازة عنه تعينًا خارجيًا في نفس الأمر؛ فيطابق ذوقها ما هو الواقع عليه، ويصير نسبتها إلى سائر الأجساد والأجسام كنسبتها إلى بدنها، ومن هنا أثبت الفلاسفة خوارق العادات، ومن جملتها الكاشفات، وسببها أن المبادئ العالمية مرتسمة بحقائق الأشياء، فإذا انسلخت النفس قابلتها بذاتها، فانطبع فيها بقدر مناسبتها شيء مما هو فيها، وهذا هو أمر الكشف.

قال السيد في «حاشية المطالع» ما حاصله: إن السعادة معرفة الصانع بما له، والطريق إلى هذه المعرفة بوجهين:

أحدهما: طريقة النظر والاستدلال.

ثانيهما: طريقة الرياضة.

وسالكو الأولى: إن التزموا ملة فهم المتكلمون وإلاَّ فهم الحكماء المشاءون.

وسالكو الثانية: إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشريعة فهم الصوفيون المتشرعون، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون، انتهى.

وقال ابن سينا في «الإشارات»[1]: إذا بلغك أن عارفًا حدَّث عن غيب؛ فأصاب متقدمًا ببشرى أو نذير فصدق، فلا يتعسرن عليك الإيمان به، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابًا معلومة، ثم أخذ يبين ذلك في ستة عشر فصلاً، فذكر أمر الرؤيا، وأنها

(١) هو الإشارات والتنبيهات (طبع بإيران ٣ أجزاء)، وقد شرحه الطوسي، والآمدي.

سبب لنيل الغيب، ثم قال: إن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي على وجه كلي، ثم قد تنبهت أن الأجسام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية، وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي، ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها، ثم قال: ولنفسك أن تنقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد، وزوال الحائل قد علمت ذلك، فلا تستنكر أن يكون بعض الغيب تنقش فيها من عالمه، انتهى.

وأما النقل فقد جعل أهل السنة الإلهام من طرق العلم، وصرحوا به في مباحث العلم بكنه الباري وقد ورد: «**إن يكن في أمتي محدثون**- بفتح الدال- **فعمر منهم**»[١].

وخرّج الترمذي عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الرسالة والنبوة قد انقطعت، فلا رسول بعدي ولا نبي،** قال: فشق ذلك على الناس، **فقال: لكن المبشرات، قالوا: يا رسول الله: وما المبشرات؟ قال: رؤيا المسلم جزء من أجزاء النبوة**»[٢].

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وقد ورد في الرؤيا جملة من الأخبار والآثار لا يتسع الوقت لإيرادها، وحاصلها أن العلم الحاصل بالرؤيا من العلوم الحقة الحقيقية، حتى أن جمهور أهل السنة جوزوا أن يرى الله في المنام، ولا مانع من هذه الرؤيا، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**مَن رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي**»[٣] فعلم أن الرؤيا من الطرق الموصلة إلى العلم.

---

(١) رواه البخاري (١٢/ ٢٢)، ومسلم (١٢/ ١١٨)

(٢) رواه أحمد في مسنده(٢٧/ ٣٦٩)، والترمذي (٨/ ٢٣٠).

(٣) رواه مسلم (١١/ ٣٦٠)، والترمذي(٨/ ٢٣٦).

فإن قلت: كيف تبنى أمر علم التصوف على الكشف الذي هو ومن قبيل الرؤيا؟، والحال أن النوم ضد للإدراك، فالرؤيا خيال باطل عند جمهور المتكلمين.

قلت: ذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن إدراك النائم حق بلا شبهة، إذ لا فرق بين ما يجده النائم وبين ما يجده اليقظان، والتشكيك فيه سفسطة، ولا عبرة لكلام الجمهور لما ورد في أمر الرؤيا من الأخبار الآثار وهو مذهب الإمام حجة الإسلام وغيره من محققي أهل السنة.

فإن قلت: كيف لا تعتبر كلام الجمهور؟

قلت: لا يلزم من هذا محذور، وسيرد عليك أن الجمهور ذهب إلى أنَّا نعرف كنه الباري تعالى، وأن ذاته مماثلة لسائر الذوات ولاشك أنَّا لا نقبله لما سيأتي، فإذا جاز هنا لم لا يجوز هناك؟ أو تقول الوجود الذهني ثابت كما سيُتلى عليك، وقال به كثير من المتكلمين، فالرؤيا خيال حق بمعنى أنه موجود في الذهن باطل بمعنى أن ما يتخيله النائم، ويتوهم أنه من الموجودات الخارجية باطل أي: لا وجود له في الخارج، أو نقول: كلام جمهور المتكلمين يحمل على رؤيا غير الأنبياء والصالحين؛ لأنهم تخرق لهم العوائد، فلا يكون النوم ضدًا لإدراكهم على طريق خرق العادة.

واعلم أن الكشف عبارة عن قوة إلهية تقوم للعقل مقام النظر، فيدرك بها المعلومات على ما هي عليه، وهي البصيرة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨]، وهو المقام الذي وراء طور العقل لا بمعنى أنه يناقض العقل ويحيله العقل، بل بمعنى أن العقل بمجرد فكره لا يصل إلى إثباته، لكن إذا ذكر له يقبله ويجعله من الممكنات، وصاحب الكشف يطلع على حقائق

الأشياء اطلاعًا لا يحتمل النقيض، ومن لا كشف له يأخذ الأمر من أهل الكشف مسلمًا مقبولاً، ويدونه علمًا ويبرهن على إمكانه عقلاً ونقلاً، وذلك كما أن من لم يرصد الأفلاك يأخذ الأمر من أهل الرصد، ثم يدونه علمًا وهو العرفان العلمي، والأول هو الحال الذوقي كما قاله حجة الإسلام في «**مشكاة الأنوار**» منهم من كان له هذه الحالة عرفانًا علميًا، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقيًا، فأثبت العرفان العلمي، وهو المراد، وهو مرتبة علم اليقين، والحال الذوقي هو عين اليقين وحقه ، وقال في كتاب «**عجائب القلب**» بعد ما بين طريق تحصيل العلم من طريق الإلهام والمكاشفة بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة لا من التعلم، ولا من الطريق المعتاد: اعلم أن مَن انكشف له ولو أدنى اليسر بطريق الإلهام، والوقوع في القلب من حيث لا يدري، فقد صار عارفًا بصحة الطريق، ومن لم ير ذلك من نفسه قط، فينبغي أن يؤمن به فإن درجة المعرفة عزيزة جدًا، ويشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات.

أما الشواهد قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾ [العنكبوت:٦٩]، فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظنة على العبادات من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والإلهام.

وقال النبي ﷺ: «**من عمل بما علم أورثه الله علم مالم يعلم**»[١] .

وقال تعالى: ﴿**وَمَن يَتَّقِ الله يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا**﴾ [الطلاق:٢].

قيل: يجعل له مخرجًا من الإشكالات والشبه ﴿**وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ**﴾

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء(٢/ ٢٦٥)

[الطلاق:٣] بعلمه علمًا من غير تعلم، ويفطنه بغير تجربة، وقال الله تعالى: ﴿**إِن تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً**﴾ [الفرقان: ٢٩].

قيل: نورًا يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به الشبهات، وذكر من هذا القبيل أسبابًا سببًا كثيرةً إن أردتها طالعها هناك، والله أعلم.

ومسائله هي: الأحكام العقلية والنقلية والكشفية، وليس له مبادئ تبين في غيره، بل نقول فيها كما قيل في مبادئ علم الكلام أنها إما مبينة بنفسها أو مبينة فيه مسائل لها مبادئ لمسائل أُخر منه لا تتوقف تلك المبادئ علمها دفعًا للدور، وعلى هذا فهو أشرف العلوم العقلية والنقلية؛ لأن له الإحاطة بأصولها.

وبعد أن علمت الفرق بين الإلهي الفلسفي والكلام والتصوف بمعرفتك لموضوعاتها فاعلم أن الأستاذ أبا القاسم القشيري قال في رسالته: اعلموا -رحمكم الله- أن المسلمين بعد الرسول ﷺ لم يتسم أفاضلهم في عصرهم من صحب الرسول بتسمية فوقها، فقيل لهم الصحابة، ولما أدرك أهل العصر الثاني عصر الصحابة سموا بالتابعين، ورأوا ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين، ثم اختلف الناس، فقيل لخواص الناس ممن له مثله عناية بأمر الدين مثل الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طرقات الفضلة باسم التصوف فاشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة، انتهى[1].

ووجه التسمية هو أن أرباب هذا العلم يقال لهم الصوفية نسبة إلى لباسهم،

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية (ص٦).

ويقال: تصوف إذا لبس الصوف، وهو لباس الأنبياء والأولياء.

وقال أنس بن مالك : «**كان رسول الله ﷺ يجيب دعوة العبد ويركب الحمار ويلبس الصوف**»[١].

وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**مرَّ بالصخرة من الروحاء سبعون نبيًا حفاة عليهم العباءة يؤمون البيت الحرام**»[٢]

وقيل: إن عيسى عليه السلام: كان يلبس الصوف والشعر، ويأكل من الشجر.

وعن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «**يوم كلم الله موسى** عليه السلام **كان عليه جبة صوف، وسراويل من صوف، وكمه من صوف**»[٣]

وقيل: سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله تعالى.

وقيل: كان هذا الاسم في الأصل صفوي فاستثقل ذلك وجعل صوفيًا.

وقيل: سموا صوفية نسبة إلى الصفة التي كانت للفقراء المهاجرين؛ لأن حالهم يشبه حالهم، ومما يدل على أن هذا الاسم كان يعرف قديمًا ما نقل عن الحسن البصري أنه قال: رأيت صوفيًا في الطواف فأعطيته شيئًا فلم يأخذ، وقال: معي أربعة دوانق يكفيني ما معي، وروى عن سفيان أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الربا.

تَنازعَ النَّاسُ في الـصُوفِي واختَلفُـوا   قـدمًا فَظنُـوهُ مُـشتقًا مِـن الـصُوفِ

---

(١) ذكره الترمذي بنحوه (٤/ ١٤٧).

(٢) رواه أبو يعلى في مسنده (١٥/ ٤٢)، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٣/ ٢٢٠).

(٣) رواه الحاكم في المستدرك (٨/ ٧٨).

وَلستُ أَنحلُ هَذَا الاسمَ غَير فتَـى صَافًا فَصُوفيّ حتـى لُقِـبَ الـصُوفِي

فإن قلت: علم التصوف بدعة؛ لأنه لم ينقل عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين.

قلت: إن أردت به المعاني التي أوردها في مباحث الذات والصفات والأفعال، فلا نسلم أنها بدعة بل هي مما قد وجد في بحري الكتاب والسنة إما مطابقة وإما تضمنًا وإما التزامًا، كما سنومئ إليه إن شاء الله.

وإن أردت الإصلاحات اللفظية مثل: الجمع، والفرق، والفناء ، والبقاء وأمثالها، فذلك لا يوجب قدحًا؛ لأن ذلك هو دأب أرباب علم الكلام وأهل الأصول، وأرباب الحديث والفقهاء، فهذا السؤال يرد عليهم، فما هو جوابهم فهو جوابنا .

فإن قلت: الاصطلاحات التي قررها أولئك إنما وضعوها لتدل على معانٍ مستفادة من الشارع.

قلت: وهكذا الأمر في علم التصوف، وكل ما وجد فيه مما يخالف الشرع، فهو إما لقصور فهم الناظر أو لقصور عالم العبارات أو هو مردود، وليس هو من علم التصوف؛ لأنه العلم بالذات ولوازمها، عقلاً، ونقلاً، وكشفًا، وفائدة قيد النقل أن يخرج منه ما لا يوافق الشرع.

قال الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي في «العوارف» بعد ذكر سنى حال الصوفية: وما تهيأ لهم من صفاء العموم لمفهوم الفكر، فصار لهم بمقتضى ذلك علوم يعرفونها، وإشارات يشاهدونها، فجردوا لنفوسهم اصطلاحات تيسر إلى معان يعرفونها، وتعرب عن أحوال يجدونها، فأخذ ذلك الخلف من السلف، حتى صار ذلك رسمًا مستمرًا، وخبرًا مستقرًا في كل عصر وزمان، فظهر هذا الاسم بينهم وتسموا به

وسموا به، فالاسم سمتهم، والعلم بالله صفتهم، والعبادة حليتهم، والتقوى شعارهم، وحقائق الحقيقة أسرارهم.

ومن اطلع على كتاب العلم من كتب «إحياء علوم الدين» يعرف مرتبة علم التصوف، وأنه أعظم العلوم الشرعية، وأنه هو المقصود بالذات، وسائر العلوم له كالمقدمات فمن جملة ما قال فيه: فأما علم المكاشفة: وهو علم الباطن، وذلك غاية العلوم، فقد قال بعض العارفين: من لم يكن له نصيب من هذا العلم، أخاف عليه سوء الخاتمة ، وأدنى النصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله.

وقال آخر: من كان فيه خصلتان لم يفتح له شيء من هذا العلم بدعة أو كبر.

قال آخر: من كان محبًا للدنيا ومصرًّا على هوى لم يتحقق به، وقد يتحقق بسائر العلوم، وأقل عقوبة من ينكره أنه لا يرزق منه شيئًا، وهو علم الصديقين أعني علم المكاشفة وهو علم الباطن، وذلك عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف في ذلك النور أمور كأن يسمع من قبل أسمائها، ويتوهم لها معان مجملة غير متضحة فيتضح إذ ذاك حتى يجعل المعرفة الحقيقية بذات الله، وبصفاته التامات، وبأفعاله، وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا، والمعرفة بمعنى النبوة والنبي، ومعنى الوحي فنعني بعلم المكاشفة: أن يرفع الحجاب حتى يتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحًا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه، وهذا ممكن في جوهر الإنسان، لولا أن مرآة القلب قد تراكم صداؤها وخبثها بقاذورات الدنيا، وإنما معنى علم طريق الآخرة بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الأخباث التي هي الحجاب عن الله، وعن معرفة صفاته، وأفعاله.

وهذا العلم الخفي هو الذي أراده النبي ﷺ بقوله: «**إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله فإذا نطقوا به لم يجهله إلا أهل الاغترار بالله**»[١].

ثم قال: وأقسام ما يتقرب به إلى الله تعالى ثلاثة: علم مجرد: وهو علم المكاشفة.

ثم قال: المجاهدة تفضي إلى المشاهدة في دقائق علم القلوب، ويتفجر منها ينابيع الحكمة من القلب.

أما الكسب والتعليم فلا يفي بذلك بل الحكمة الخارجة عن الحصر والعد، إنما ينفتح بالمجاهدة والمراقبة، ومباشرة الأعمال الظاهرة والباطنة، والجلوس مع الله في الخلوة مع حضور القلب بصافي الفكر، والانقطاع إلى الله عما سواه، فذلك مفتاح الإلهام منبع الكشف، فكم من متعلم طال تعلمه ولم يقدر على مجاوزة مسموعه بكلمه، وكم من مقتصر على المهم في التعلم، ومتوفر على العمل، ومراقبة القلب، فتح الله له من لطائف الحكم ما تحار فيه عقول ذوي الألباب ولذلك قال رسول الله ﷺ: «**من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم مالم يعلم**»[٢].

فكم من معان دقيقة من أسرار القرآن تخطر على قلب المتجرد للذكر والفكر تخلو عنها كتب التفاسير، ولا يطلع عليها أفاضل المفسرين، وكذلك في علوم المكاشفة، وأسرار علوم المعاملة، ودقائق خواطر القلوب، فإن كل علم من هذه العلوم بحر لا يدرك عمقه، وإنما يخوضه كل طالب بقدر ما رزق، وبحسب ما وفق من حسن العمل، وفي وصف هؤلاء العلماء قال علي -كرم الله وجهه- في حديث طويل:

---

(١) في (١/١٠/٢).

(٢) سبق تخريجه.

«القلوب أوعية، وخيرها أوعاها، والناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع»[١] انتهى باختصار، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

فإن قلت: لقد اشتهر بين العلماء القدح في الوجودية، وأنهم أهل إلحاد وتعطيل كما أشار إليه المولى عضد الدين في «المواقف»، ومولانا سعد الدين في بحث الوجود من **«المقاصد والإلهيات»** وحاصله أن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود المطلق، ويرد عليهم أنه مفهوم كلي لا وجود له في الخارج وله أفراد، فالواجب موجود واحد، وجوابهم بأنه واحد شخص موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فإنه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس فموجود آخر.

وعلى هذا فمعنى قولنا: الواجب موجود أنه وجود، ومعنى قولنا: الإنسان موجود أنه ذو وجود احترازًا من شناعة التصريح؛ بأن الواجب ليس بموجود، وأن كل وجود حتى وجود القاذورات واجب، تعالى عمَّا يقولون، وإلا فتكثر الوجودات، وكون الوجود المطلق مفهومًا كليًا لا يحقق له إلا في الذهن ضروري، انتهى.

فكيف تميز علم التصوف الذي ادعيت أنه أشرف العلوم مطلقًا من كلام الوجودية؟ وقد قال الشيخ ﷺ في العقيدة الأولى من **«الفتوحات المكية»**[٢]: فالعالم كله موجود، وهو موجود بنفسه لا افتتاح لوجوده ولا نهاية لبقائه، بل هو وجود مطلق، وقال مثل هذا في مواضع أُخر من كتبه.

---

(١) ذكره ابن الجوزي في «صفوة الصفوة» (١/ ٣٢٩).
(٢) في (١/١٦٦).

قلت: ما قاله مولانا سعد الدين صواب لا شبهة فيه، فإن الوجود المطلق من المعقولات الثابتة، وحضرة الشيخ ﷺ قد صرَّح في مواضع من «الفتوحات» أن مراده بالوجود المطلق غير هذا المعنى، فمنها ما قاله في الباب السادس: اعلموا أن المعلومات أربعة: الحق تعالى وهو الموصوف بالوجود المطلق؛ لأنه سبحانه ليس معلولاً بشيء ولا علة، بل هو موجود بذاته.

فإن قلت: كيف لا يكون علة؟

قلت: أراد بها العلة المصطلح عليها، كما يقول الفلاسفة: من أن ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه علة تامة لوجود العقل الأول من غير اعتبار تعلق إرادة، وانضمام قدرة وهو معنى الإيجاب الذاتي، وعلى هذا فيكون وجود الباري تعالى يلازم، وجود العقل الأول وجودًا وعدمًا، فلا يكون الباري مطلق الوجود، بل هو مقيد الوجود بوجود معلوله؛ لأنه بذاته علة تامة، فإنهم صرحوا بأن إيجاده تعالى للعالم من لوازم ذاته، فيمتنع خلوه عنه، فأنكروا القدرة وأثبتوا له الإيجاب، وهذا هو عين تقييد وجود الحق بوجود العالم المستلزم لقدمه، وهو باطل كما ستعلم.

والذي يدل على أن مراده ما أوردناه ما قاله في الباب الحادي والعشرين: اعلم أن ذات الحق لم يظهر عنها شيء أصلاً بالدليل من كونها ذاتًا غير منسوب إليها أمر آخر، وهو أن ينسب إلى هذه الذات كونها قادرة على الإيجاد عندنا وعند أهل الحق، أو ينسب إليها كونه علة، وليس هو مذهبنا ولا يصح.

ولكن كان غرضنا من أجل هذا المخالف أن نقرر أنه ما نسب وجود العالم لهذه الذات من كونها ذاتًا حتى ننسب إليها الذات العلية، فلهذا أوردنا مذهبه وما قاله في

أواخر الباب الثاني: إن الحق تعالى موجود بذاته العلية لذاته، مطلق الوجود غير مقيد بغيره، ولا معلول ولا علة بشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك والقدوس الذي لم يزل، وإن العالم موجود بالله سبحانه لا بذاته مقيد بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم إلا بوجود الحق تعالى، انتهى.

وإذا كان مراده بالوجود المطلق هذا المعنى الذي لا شبهة في حقيقته، وعليه جميع أهل الملة ظهر الفرق بين قولنا: إن الواجب هو الوجود المطلق، وقول الوجودية: إنه الوجود المطلق؛ لا معنى الأول على ما حررناه، أنه فاعل مختار وليس بموجب، ومعنى الثاني: أنه وجود عام من المعقولات الثابتة، والأول إيمان صحيح، والثاني كفر صريح.

قال الشيخ صدر الدين ﷺ: الحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستحالة إظهار الواحد، وإيجاده من حيث كونه واحدًا أو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد، مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين العلم الأعلى الذي هو أول موجود المسمى أيضًا بالعقل الأول وبين سائر الموجودات ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة، انتهى.

وعلى هذا كيف يصح أن يقال عن الشيخ وأتباعه أنهم يقولون: إن الوجود العام عين الواجب –سبحانه هذا بهتان عظيم– والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

فإن قلت: فما تقول في قول الشيخ ﷺ: إنه عين الأشياء، وكيف تميزه من كلام الوجودية فإنهم يقولون بذلك أيضًا؟

قلت: حاصل كلام الوجودية أن الوجود المطلق الذي هو الواجب على ربهم هو عين الوجود المقيد الذي هو الممكن، بمعنى أنه مظهره، فنسبته إليه نسبة الكلى إلى جزئياته، سبحانه وتعالى عما يقولون.

وحاصل كلام الشيخ ﷺ هو أن يقال فيه: إنه مبدأ الآثار والأحكام الخارجية والذهنية، أعني الوجود لا يجوز أن يكون غير الواجب؛ لأنه لو كان غيره لاحتاج في وجوده إلى فاعل؛ لأنه من جملة الممكنات هذا إذا قلنا: إن وجود الماهيات صفة موجودة في الخارج عارضة لها فيه، ولاشك في أن ذلك الفاعل هو الواجب فهو فاعل في الوجود واتصاف الماهية به، فالوجود مبدأ الآثار الماهية، والواجب مبدأ للوجود، فيكون مبدأ المبدأ مبدأ.

وأما إذا قلنا: إن الوجود من المعقولات الثابتة، وأن الفاعل أفاد نفس الماهية في الخارج، والعقل ينتزع الوجود منها ويصفها به.

الثانية: كان الواجب نفسه مبدأ للآثار والأحكام، فيكون الواجب من حيث المبدئية هو الوجود، إذ لا معنى للوجود إلا ما يكون مبدأ للآثار، وكان عين الأشياء في الوجود لا أنه عينها في حد ذواتها، وبيان ذلك أن الممكن هو نفس الماهية المعينة كلية أو جزئية، والواجب مبدأ آثارها التي يقال إنها مترتبة على وجودها الخارجي، وذلك هو الواجب؛ لأن آثارها إنما تترتب عليه، ولو فارق وجود الماهية الماهية لعدمت الماهية، فالوجود ملازم لها وما هو مقارن مقارنة الوجود للوجود، وإنما هو مقارن مقارنة المبدأ الموجود ماهية معدومة لترتب أحكامها الخارجية، وهذه المقارنة لابد منها في وجود الماهية الخارجية، فالموجود الخارجي عبارة عن معلومين وهما: ماهية، ومبدأ مقارن ومجموعها هو الموجود، ويشير إلى هذا قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ [الحديد: ٤].

وإذا حققت ما أومأنا إليه، وتأملت توحيد الأفعال المنسوب إلى الأشعري ﷺ وحدث الكلام الكلام، والملحظ الملحظ، فهذا معنى العينية المشار إليها لا ما يتوهم أكثر الناس، فإنه إلحاد وعناد.

فإن قلت: قد سلمنا أنه مبدأ آثار الماهيات، فكيف يكون عينها؟

قلت: أليس قد تقرر في علم الكلام أن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد، والماهية إذا كانت فكونها هو وجودها، لكنهما متغايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، وهكذا هاهنا ، فإن الواجب إذا كان هو مبدأ الآثار الماهيات لم يكن الموجود الخارجي إلا هو، وآثار الماهيات تظهر به، والماهيات على حالها ما شمت رائحة الوجود، فليس الموجود في الخارج إلا هو، فهو عينها في حالة ظهوره بآثارها وأحكامها ، فحاصل كلام الشيخ ﷺ هو أن وجود الحق تعالى هو الوجود الحقيقي الخارجي، ووجود العالم هو الوجود الظهوري الخيالي، وحاصل كلام الوجودية عكسه، فإن وجود الحق عندهم لا يتصور إلا في ضمن المظاهر، فالعالم عندهم موجود حقيقي، والواجب موجود عقلي اعتباري، وبينهما من الفرق كما بين القدم والفرق، وسيأتي زيادة إيضاح لهذا المعنى الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

ومما يدل على أن مراد الشيخ هو هذا الذي قررناه ما قاله في الباب الخامس ومائتين من «**الفتوحات**»: هو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه، بل هو هو، والأشياء أشياء.

ومن كلام الشيخ ﷺ :

العَبْـــدُ عَبْـــدُ وَالـــرَبُ رَبٌ فَـــلَا تُغَـــالِطِ ولاَ تُخَلِـــط

يعني: لا تقل إن العبد عين الرب من حيث إنه مبدأ ملازم له؛ لأنه معه كما قررناه عند قولنا لك إنه غيره؛ لأن الماهية ذات الآثار غير مبدأ الآثار فتغالط؛ لأن هذه العينية لا تنافي لك المغايرة، ولا تقل إنه عينه في الماهية والحقيقة فتخلط؛ لأن ماهية العبد ممكنة، وماهية الرب واجبة، ولاشك في المغايرة بينهما عند من له أدنى سكة، فهو [عين] من حيث الوجود، [غير] من حيث الماهية.

ومن كلامه ﷺ:

فَــإن قُلْــتَ أَنَــا وَاحــدٌ، فَوُجُــودهُ وإن أثبَتُــوا عِيــسى فَمِــن جُوجَــان

وَلكِنَـــهُ مَـــزجٌ رَقِيـــقٌ مُنَـــزه تَـرَى وَاحـدًا والعِلـم يَـشهدُ ثــانِ

وهذا إشارة إلى ما قلناه من أن الموجود الخارجي عبارة عن حقيقتين: ماهية ومبدأ هو معها، فهما في شهود الوجود الخارجي واحد، وعند العقل هما اثنان، وهذا هو المزج الرقيق المنـزه عن شائبة النقصان، وهو معنى الشعر المشهور:

رقَّ الزُجَــاجُ ورَقــتُ الخَمــر فَتَـــشَابَها فَتَـــشاكلَ الأَمـــرُ

فَكَـــأنَها خَمـــرٌ ولا قَـــدَحُ وَكَـــأنَما قَـــدحٌ وَلاَ خَمـــرُ

فالقدح هو الماهية، والخمر هو المبدأ الذي هو معها أينما كانت، فالعقل وظاهر الحس لا يرى إلا الماهية الممكنة وهي العالم، فكأنه ما ثم إلا هو والإيمان والكشف، والدليل لا يرى إلا المبدأ الذي لا مؤثر إلا هو فكأنه ما ثم إلا هو، والجامع بين المرئيين ينظر بالعينين، فيرى الرب ربًا، والعبد عبدًا، ويرى مزجًا رقيقًا منـزهًا جاء به الشرع في

قوله ﷺ: «**لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل...**»[1] الحديث.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: ١٧]، وأمثال ذلك فيعطي كلاً حقه كما أعطى الله كل شيء خلقه، فظهر الفرقان بين كلام الملحدين و الموحدين، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وقد حان الشروع في المقصود، والله المستعان.

* * *

(١)رواه البخاري (٢٠/ ١٥٨).

الباب الأول في الذَّات

الفصل الأول: في أن وجود الواجب عينه

أعني وجوده الخاص، فإنه لو كان غيره لكان صفة له، ولابد من اتصافه به من علة لا جائز أن يكون غيره تعالى، وإلا لزم الإمكان، ولا أن يكون ذاته وإلا لزم تقدم اتصافها بالوجود على تأثيرها في الاتصاف؛ لأن البديهة حاكمة بأن الإيجاد فرع الوجود، فإن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره ننقل الكلام إلى اتصافه بذلك الوجود، فيلزم إما التسلسل أو الانتهاء إلى وجود هو عين الذات وهو المطلوب.

وأيضًا فإن كل ما هو معروض الوجود، فإنه بالنظر إلى ذاته من حيث هي الوجود مسلوب عنه؛ لأن الماهية من حيث هي غير الذات، والذات مسلوب عنها كما هو مشهور بين الجمهور من أنه ليس الماهية من حيث هي واحد، ولا كثيرًا ولا شيئًا من الأمور العارضة لها، وعلى هذا فثبوت الوجود للواجب لا يكون عن ذاته؛ لأن الإيجاد فرع للوجود، فلا تكون الماهية من حيث هي بلا شرط الوجود موجدة سواء كانت موجدة لنفسها أو غيرها، فالواجب وجود قائم بذاته.

فإن قلت: فكيف لا يقال له موجود ؟

قلت: بل يقال؛ لأن معنى الموجود ما قام به الوجود سواء كان من قبيل قيام صفة لموصوف مثل : قيام وجود الممكنات بماهياتها، أو من قبيل قيام الشيء بنفسه مثل: قيام الوجود الواجبي بنفسه، ولا يلزم من كون إطلاق القيام من قبيل المجاز أن يكون إطلاق الموجود أيضًا.

كذلك على أن المحمول في قولنا: الواجب موجود ليس هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب في الخارج وفي الذهن، بل هو الوجود العام المحمول على سائر الموجودات.

واعلم أن كل موجود في الخارج، فمن لوازم وجوده فيه أن تترتب آثاره وأحكامه الخاصة به عليه مثل: الإحراق والإشراق المترتب على وجود النار في الخارج، وعلى هذا فكل حقيقة احتاجت في ظهور آثارها وأحكامها الخارجية إلى انضمام أمر غير ذاتها إليها فهي ممكنة، وتلك الضميمة وجودها إذ لا معنى للموجود إلا ما كان مبدأ للآثار والأحكام الخارجية، وكل حقيقة لا تحتاج في حصول آثارها وأحكامها لها إلى انضمام أمر غير ذاتها فهي واجبة، لاستغنائها بذاتها، وعدم احتياجها إلى غيرها.

ولا يخفي أن الممكن عند اقترانه بهذه الضميمة يعرض له الوجود بمعنى الكون والحصول والتحقق أعني المعنى المصدري كما أنه يعرض للواجب من غير انضمام أمر، فالوجود بمعنى الكون، والحصول عرض عام بالنسبة إلى سائر الموجودات، فهو مفهوم اعتباري لا وجود له إلا في العقل، فيحمل على الواجب وغيره بطريق الاشتقاق، فيقال موجود أي: أنه ذا وجود.

وأما حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب، فلا يحمل عليه بالاشتقاق، وإنما يحمل عليه بالمواطأة، فإذا اشتق منه صيغة الموجود يكون معنى الموجود ذو الوجود أعم من أن يكون الوجود نفسه أو غيره، فافهم.

فإن قلت: إذا كان الواجب متصفًا بالوجود بمعنى الكون، فيكون محتاجًا في آثاره لانضمام ضميم.

قلت: تترتب آثاره ليس بواسطة عروض الوجود العامة له، بل ترتب آثاره لذاته، ومن جملة آثاره الوجود بالمعنى العام؛ لأن ثبوته له فرع ثبوته في نفسه، بل سائر ذوات الممكنات، كذلك فإن الوجود العام من أحوالها الخارجية وعروضه لها وللواجب، إنما هو في الذهن بعد التحقق الخارجي إذ الذهن بعد كونها في الخارج يلاحظها، وينتزع منها الوجود بالمعنى المصدري، ويحمله عليها بطريق الاشتقاق، فقد تحرز من هذا أن حقيقة الواجب هي الوجود الخاص المجرد عن الماهية، المطلق عن العروض ما لا يتوهمه الغبي من أنه الوجود العام الذي هو من المعقولات الثانية، فإنه كما علمت من جملة آثاره وأحكامه المترتبة على وجوده الخاص الذي هو عينه.

وهذا الوجود الخاص من حيث هو- بلا ملاحظة اعتبار ما ولا نسبة ما يسمى عند الصوفية بالوجود المطلق، والذات البحت، وغيب الهوية، والأحدية المطلقة، والأحدية الذاتية، ولا مساحة في الاصطلاح فلا يفهم من كلام الشيخ وأتباعه أن الواجب سبحانه هو الوجود العام لإطلاقهم على الواجب أنه وجود مطلق، وقد علمت معنى إطلاقه، واطلعت على ما نقلناه في الوجود المطلق في «الفتوحات» في أول الكتاب.

قال الشيخ صدر الدين القونوي-رحمة الله عليه — في «مفتاح الغيب»: الحق سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد، لاستحالة إظهار الواحد، وإيجاده من حيث كونه واحدًا أو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد، عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات كما تقدم، فكيف يقال: إن الشيخ وأتباعه،

يقولون: إن الواجب هو الوجود العام! فيلزم ألاّ يكون الواجب من الموجودات الخارجية﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيم يَعِظُكُمُ الله أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَداً﴾ [النور:١٦-١٧].

فإن قلت: كيف ذهب إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهو من طامات الفلاسفة ولا يقول به أهل السنة؟

قلت: أهل السنة ما قالوا إن الواحد في جميع الوجود يصدر عنه أكثر من واحد، وإنما ذهبوا إلى أن العالم صدر عن ذات متصفة بالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، فما صدر عن واحد من جميع الوجوه، وأما كون الواحد أعم من الواجب وغيره، هل يصدر عنه أكثر من واحد أم لا؟ فلا يصادم كلام أهل السنة على ما قدمنا لك من كلام الشيخ في «الفتوحات» ما إذا تأملته كفاك فتذكر.

وأين كلام الشيخ صدر الدين من كلام الفلاسفة؟ فإن الصادر الأول عندهم هو العقل الأول، وعنده الوجود العام، ومن كلامه في «مفتاح الغيب» أيضًا: اعلم أن الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، وأنه واحد وهذه حقيقة لا يتعقل في مقابلة كثرة، ولا يتوقف تحققها في نفسها، ولا تصورها في العلم الصحيح المحقق على تصور ضد لها، بل هي لنفسها ثابتة لا مثبتة ، وقولنا وحده للتنـزيه والتهم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصور في الأذهان المحجوبة، وقال فيه أيضًا : الوجود في حق الحق عين ذاته، وفيما عداه أمر زائد على حقيقته، انتهى.

فقد بان لك الحق الصريح، فلا يستفزنك تهويلات من لا علم عنده بكلام الشيخ، وأتباعه أعرف الرجال بالحق، ولا تكن ممن يعرف الحق بالرجال، والله أعلم.

ونقول بعد هذا كله: إن حاصل كلام الوجودية الذين يقولون: إن الواجب هو الوجود العام هو ضد ونقيض ومعاند لما حررناه وقررناه؛ لأنه يفضي إلى أن وجود الباري اعتباري؛ لأنه الوجود العام، ووجود العالم الذي هو مظهر حقيقي فما ثم إلا العالم، وقد صرح الشيخ ببطلان هذا المذهب في أول «الفتوحات» في عقيدة الخواص[1]، فقال: ومن هنا أيضًا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فقالت: ما ثم إلا ما نرى فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمر آخر، وسببه هذا المشهد بكونهم ما تحققوا به تحقق أهله فلو تحققوا ما قالوا بذلك، وأثبتوا كل حق في موطنه علمًا وكشفًا، انتهى.

فكيف ينسب الشيخ إلى القول: بأن الممكن عين الواجب! فتنبه ولا تكن من الغافلين.

* * *

(١) في (١/١١).

الفصل الثاني

في أن ماهيته تعالى، هل هي مخالفة لسائر الذوات الماهيات لعينها أم لا؟

نقل الإمام الرازي في «المحصل» عن أبي هاشم أنه قال: «ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية، وإنما تخالفها بحالة توجب أحوالًا أربعة هي: الحية، والعالمية، والقادرية، والموجدية».

ونقل عن أبي علي: «أنه زعم أن ماهيته تعالى نفس الوجود والوجود مسمى منـزلته فيه بين كل الموجودات» وزعم أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي ، وهو أن وجوده غير عارض بشيء من الماهيات ، وسائر الموجودات عارضة، وقال ناقله: أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذوات متساوية في الذاتية؛ لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، والصفة التي تفرد أبو هاشم بإثباتها لله تعالى دون غيره هي صفة الإلهية.

وأما أبو على ابن سينا قال: ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بلا عروض لماهيته، وماهيات الممكنات معروضات للوجود وهي متخالفة، ومخالفة لنفس الوجود، فإذن لا يكون بين ماهية الله تعالى، وسائر الماهيات مشاركة بوجه ألبتة ، إنما يكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكنات، لكنه يقول: الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات، ليس هو بماهيته بشيء لا له ولا لغيره، بل هو أمر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله، وعلى سائر الوجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود. انتهى.

وفي «شرح المواقف»: الوجود عند مثبتي الأحوال مشترك بين الموجودات

كلها، فلا يتصور كونه أنه مميز، فالمراد بالموجودية المقيدة بالواجبة، فيرجع التمييز بالحقيقة إلى القيد انتهى.

وعبارة «المواقف»: قال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات، من غير أن يخصص المعتزلة، وأهل السنة غير أن استدلال الجمهور من أصحابنا على إثبات صفة الحياة يشعر بأن ذلك هو مذهب الجمهور من أهل السنة.

قال في«المواقف» وشرحه: وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة: إنها صفة توجب صحة العلم والقدرة، إذ لولا اختصاصه بصحة العلم والقدرة ترجيحًا بلا مرجح، وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجهة للصحة، فإنه لو كان اختصاصه بصفة أخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية هذه، فلابد من الانتهاء إلى ما لا يكون اختصاصه به بصفة أخرى، فيكون ترجيحًا بلا مرجح، ولما كان استدلالهم هذا مبنيًا على تماثل الذوات، أشار إلى بطلانه بقوله: والحق أن ذاته مخالفة بالحقيقة مخالفة لسائر الذوات، فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بأمر، انتهى.

وهذا تصريح بأن استدلالهم مبني على التماثل وهو بديع من الجمهور منا، كيف وهو يفضي إما إلى التركيب وهو كفر للزومه الإمكان ، أو إلى النزاع اللفظي، وذلك لا يليق إلا بالأغبياء لا بأئمة الهدى، لكنه أهون من لزوم التركيب، أما لزوم التركيب؛ لأن الواجب لو لم يخالف الممكنات لتماثلا، وامتاز كل عن الآخر بخصوصيته، فمثل الوجوب والإمكان إما أن يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه، أو الذات مع الخصوصية، فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي، نعم يشارك ذاته ذات الممكنات، بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه، ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض، كما أن وجود الواجب والممكن مع

اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم، فإن أرادوا به هذا المعنى فهو نزاع لفظي، والظاهر أنه هو مرادهم لاستدلالهم بصحة القسمة للذات والوجود إلى الواجب والممكن، وليس المقسم إلا نفس المفهوم.

فحمل مثل هذا الكلام من الجمهور على مثل هذا من قبيل النزاع اللفظي، ولهذا عدل عنه محققو المتأخرين، فانظر -رحمك الله- إلى هذين الفصلين بعين الاعتبار والاستبصار ولا تغفل، وربما تتنبه لما أسلفناه من أن مثل كلام الشيخ كثير في كلام الأئمة من أهل السُّنة، مما يجب حمله على غير ظاهره وإلا يلزم منه الكفر، فتأمل ولا تغفل، والله أعلم.

* * *

الفصل الثالث

في العلم بحقيقته تعالى

قال الإمام الرازي في «المحصل»: ذهب مزار من المتقدمين، والغزالي من المتأخرين، إلى أنَّا لا نعرف كنه حقيقة ذات الله تعالى، وهو قول الحكماء وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة لنا .

حجة المتكلمين: أنَّا نعرف وجوده ووجوده غير ذاته، فلابد وأن نعلم ذاته، وإلا لكان الشيء الواحد باعتبار واحد معلومًا مجهولًا.

أقول: هذا تصريح بأن جمهور أهل السنة يعتقدون أن العلم بكنه الباري تعالى واقع ويعضده ما في «المواقف» وشرحه، وهو المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله تعالى، والكلام في الوقوع والجواز.

المقام الأول في الوقوع: أن حقيقته غير معلومة للبشر، وعليه جمهور المحققين من الفرق الإسلامية وغيرهم، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من أصحابنا ومن المعتزلة ، انتهى.

فعبارة الإمام وجمهور المتكلمين منا، وعبارة السيد والقاضي عضد الدين وكثير من المتكلمين من أصحابنا شاهدان عدلان على أن العلم بحقيقة الله تعالى واقع، وهذا خطب جسيم، وقول عظيم.

وأما قولهم: إنَّا نعلم وجوده إلى آخره فجواب أن معنى العلم بوجوده التصديق بأنه موجود ليس بمعدوم لا يتصور الخاص بكنه ، وقال ناقل «المحصل»: الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه الباري تعالى، وعلى غيره، لا بالسوء بل

بالتشكيك، والموضوع لهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاتها التي لا نعبر عنها إلا بوصف سلبي أو إضافي، فيقال مثلًا: الوجود القائم بذاته الذي ليس بعارض لماهيته، وتعريفنا هذا هو بالأمر المشترك المقارن للسلوب، أما تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى، انتهى.

هذا هو الكلام على الوقوع، وأما الجواز فقال به سائر أهل السنة إلا الغزالي وإمام الحرمين منا وسائر الصوفية منا وسائر الفلاسفة.

وأقول: لو كان العلم بحقيقته تعالى وأفعاله من أفعاله الغير المتناهية وهو باطل ضرورة، وذلك لأن العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول؛ لأن العلم بأحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر، وكيف يصح القول بأن حقيقته تعالى معلومة لنا مع قوله تعالى: **﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾** [طه:١١٠]، ولا شك أن العلم بالكنه يستلزم الإحاطة، فسبحان من شتت الآراء، وظهر لمن شاء بما شاء **﴿مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾** [الحج:٧٤] سبحانك ما عرفناك حق معرفتك.

وقال الشيخ ﷺ في «الفتوحات»: في عقيدة الخواص أية مناسبة بين الحق تعالى الواجب الوجود بذاته وبين الممكن، وإن كان واجبًا عند من يقول بذلك من القائلين باقتضاء ذلك للذات، أو القائلين باقتضاء ذلك للعلم السابق بكونه، ومآخذها الفكرية إنما تقوم وتصح بالبراهين الوجودية، ولابد من الدليل والمدلول، والبرهان والمبرهن عليه من وجد به، يكون التعلق له تعلقًا بالدليل وتعلق بالمدلول، ولولا ذلك الوجه ما وصل دال إلى مدلول دليله أبدًا، فلا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبدًا من حيث الذات، ولكن من حيث إن هذه الذات منعونة بالإلهية، فهذا حكم آخر تستقل العقول بإدراكه لا تحتاج في ذلك إلى كشف بصري، فكل معقول عندنا يكون موجودًا يمكن أن

يتقدم العلم به من حيث الدليل على شهوده إلا الحق سبحانه فإن شهوده يتقدم على العلم به من حيث الذات لا من حيث الإلهية، فإن الإلهية في هذا الحكم مناقضة للذات في حكم تعلق العلم، فالإلهية تعقل ولا تكشف، والذات تكشف ولا تعقل، وهذا البحر بحر لا ساحل له مَن وقع فيه لا يمكن أن يسبح فيه، فإنه بحر الهلاك للبصائر بالذات، فلا سبيل إلى الخوض فيه، وكم من متخيل ممن يدعي العقل الرصين من العلماء القدماء يظن أنه يسبح في هذا البحر، وقد عاينا منهم جماعة على هذا المذهب من الأشاعرة بمدينة فاس وهو يسبح في بحر وجوده؛ لأنه متردد بفكره بين السلب و الإثبات راجع إليه؛ لأنه ما أثبت إلا ما هو عليه في نفسه، في نفسه تكلم ، وعلى عينه يدل ويبرهن، والحق وراء ذلك كله ، والسلب راجح إلى العدم والعدم نفي فما حصل لهذا المفكر المتردد بين السلب والإضافات فإنه من العلم بالله شيء، هيهات فزنا وخسر المبطلون.

أنَّى للمقيد بمعرفة المطلق وذاته لا تقتضيه ولا رائحة له منه! وكيف للممكن أن يصل إلى معرفة الواجب بالذات، وما من وجه للممكن إلا ويجوز عليه العدم والدثور؟ فلو جمع بين الحق الواجب بذاته وبين العالم وجه لجاز على الحق ما جاز على العالم من ذلك الوجه من الدثور، وهذا محال، فإثبات وجه جامع بين الحق والعالم محال، انتهى.

اعلم أن قوله: «أية مناسبة» إلى قوله: «لكن» أشار فيه إلى ما قيل من أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق، بل لابد له من معلومات مناسبة إيَّاه، ومن قوله: «لكن» إلى قوله: «بصري» يريد به أن المرتبة الإلهية التي هي عبارة عن مجموع الأسماء والصفات مدركة بالكنه إذ لا كنه لها إلا ذلك.

ومن قوله: «فكل معقول» إلى قوله: «فإن الإلهية» يشير به إلى أن الذات تعلم بعد الرؤية في الجنة، وهذا أمر قد تردد فيه علماء الكلام كما قال صاحب «المقاصد».

وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احتراز عن التشبيه، وأنا أتعجب من هذا الاحتراز؛ لأنه إذا لم يلزم التشبيه من الرؤية لم يلزم من نتيجتها التي هي العلم بالذات.

ومن قوله: «وهو يسبح» إلى قوله: «فزنا» يشير به إلى ما عليه كثير من أصحابنا القائلين بحصول المعلومية من أنه لا حقيقة له سوى كونه ذاتًا واجب الوجود، فيجب كونه قادرًا ، عالمًا، حيًا ، سميعًا ، بصيرًا إلى غير ذلك من الصفات، وقوله: «في أثناء ذلك» فالإثبات راجع إليه إلى قوله: «والحق» يشير به إلى قياس الغائب على الشاهد الذي هو مناط إثبات الصفات الزائدة.

ومن قوله: «أنّى للمقيد...» إلى آخره تأييد لما سبق من رفع المناسبة، وذكره الإطلاق والمقيد إشارة إلى أن العلم بالذات الحاصل بعد الرؤية لا يوجب الإحاطة بالكنه، وهذا كما قيل في قوله تعالى: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾ [الأنعام:١٠٣].

إن الإدراك هو الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، فالمقيد لتقيده لا يعلم المطلق علمًا إحاطيًا؛ لأن تجليه له إنما هو بحسب استعداده المقيد، فالاستعداد مثل المرآة ترى بها ذات السماء بلا شك من غير إحاطة.

ولقد كنت في حضرة سيدنا وشيخنا، وإمامنا صاحب المقام السامي، والكمال النامي، مولانا نور الملة والدنيا والدين عبد الرحمن الجامي ﷺ بمنـزله بظاهر هراه، حماها الله من الآفات، فقال: الواحد من جميع الوجوه إذا علم علم بالكنه؛ لأنه لا وجه

له إلا ذلك الكنه فقط، فلو علم بوجه وجهل من وجه، لم يكن يصدق عليه أنه واحد من جميع الوجوه، وهذا كلام لا شبهة فيه.

على هذا فالعلم الحاصل عقب الرؤية لابد أن يحيط بالكنه؛ لأنه واحد من جميع الوجوه، وإذا أحاط به لزم الوقوف وعدم الترقي والحال.

إن من المقرر عند الشيخ ﷺ هو أن الترقي في مراتب العلم لا يزال أبدًا دنيا وأخرى، فكيف الأمر؟

فإن قلت: عسى أن الترقي يكون في لوازم الذات وثبوتها للغير المتناهية.

قلت: لاشك أن العلم بالكنه علم تام، والعلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول ضرورة، فيلزم العلم باللوازم والشئون الغير المتناهية دفعة واحدة، وهذا محل نظر وموضع خطر، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

* * *

الفصل الرابع في مراتبها العقلية

اعلم أنَّا نتعقل الذات على وجوه:

الأول: إنها نعقلها من حيث هي لا بشرط شيء، وهي الحقيقة المطلقة عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق، والتعين الأول بالنسبة إلى تعقلنا، والحقيقة المحمدية بمعنى أنها غاية عروجه؛ لأنها مقام أو أدنى، وحقيقة الحقائق والذات الساذج، وهذه المرتبة من حيث تعقلنا لها هي التعين الأول، ومن حيث عدم ذلك التعين هي اللا تعين، ثم هذه الحقيقة المطلقة إن أخذت بشرط لا شيء عبر عنها بالأحدية؛ لأن الأحد بُني لنفي ما يذكر معه من العدد، تقول: ما جاءني أحد وإن أخذت بشرط شيء عبر عنها بالواحدية؛ لأن الواحد بُني لإثبات ما يذكر معه من العدد تقول: جاءني واحد ولا يجوز العكس، فالواحدية هي منال الكثرة النسبية، ومنها تتشعب الأسماء الإلهية، والحقائق الكونية وهي الحضرة الإلهية.

* * *

الباب الثاني في الصفات

وفيه فصول الفصل الأول: في الكلام عليها على وجه عام.

لا نـزاع في اتصاف الواجب بالسلبيات والإضافات، وإنما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية.

فذهبت الأشاعرة إلى أن لله تعالى صفات زائدة على ذاته، موجودة في الخارج قديمة قائمة به، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، واستدلوا بوجوه:

الأول: قياس الغائب على الشاهد.

قالوا: العلة، والحد، والشرط لا يختلف غائبًا وشاهدًا، وعلة كون الشيء عالمًا في الشاهد هو العلم، فكذا في الغائب، وحد العالم هنا من قام به العلم، فكذا حُدَّ هناك، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصل له، فكذا شرط فيمن غاب عنا، فقاسوا الحق على الممكنات وهو ضعيف جدًّا لجواز كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطًا لوجود الحكم فيه، أو كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعًا من وجوده فيه.

فلا تثبت علة مشتركة بينهما ولابد منها فيه، ولأن اختلاف مقتضى الصفات شاهدًا وغائبًا لا ينكر ، وما وجد في أحدها لا يوجد في الآخر، فلا يصح القياس؛ ولأن ثبوت الصفات في الشاهد ممنوع، وليس الثابت فيه بيقين إلاَّ العالمية والقادرية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية.

الثاني: أنه لو كان مفهوم كونه عالمًا نفس ذاته لم يفد الحمل، بل كان بمثابة حمل الشيء على نفسه، وهذا الدليل إنما يقوم حجة على من يقول: إن العلم غير الذات

بحسب الوجود الخارجي، وبحسب المفهوم معًا، كما صرح به ابن سينا في «إلهيات النجاة» وإلا فيرد عليه أنه لا يفيد إلا زيادة مفهوم العالم على مفهوم الذات لا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات، نعم لو تصور مفهوم الوصف والذات معًا بالكنه، وأمكن حمل الوصف على الذات دون حمل الذات عليها، حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات، ولكن أنى ذلك التصور الواصل إلى كنه حقيقتها.

فإن قلت: ليس الكلام في العالم ونحوه مما يحمل على الذات بالمواطأة ، بل في العلم ونحوه مما لا يحمل إلا بالاشتقاق، فإنها إذا كانت نفس الذات لم يفد الحمل.

قلت: إنما لم يفد إذا لم يتغايرا بحسب المفهوم إلا الوجود، وأما إذا تغايرا بحسب المفهوم و اتحدا بحسب الوجود أفاد فائدة كلية، فتكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات علمًا.

وهذا كما أن الواحد نصف للاثنين، وثلث للثلاثة، و ربع للأربعة، وهكذا إلى غير النهاية مع أن الموجود واحد و الحمل مفيد.

فإن قلت : كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم، والواحد نفس النصفية ضروري البطلان.

قلت: لو اتحد بحسب المفهوم والوجود معًا للزم البطلان الضروري، لكن الاتحاد إنما هو بحسب المفهوم فقط.

فإن قلت: هو وسبحانه عالم بلا شك، والكلام في مأخذ الاشتقاق أعني العلم، ولابد أن يكون معنى وراء الذات لا نفسه.

قلت: لا يلزم أن يكون مأخذ الاشتقاق من الموجودات الخارجية، كيف

والعمى مأخذ لاشتقاق الأعمى؟

فإن قلت: العلم ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج بمنزلة الحدوث والإمكان، بل هو من المعاني الحقيقة.

قلت: إن أردت بقولك ليس من الاعتبارات التي هي كزوجية الثلاثة وفردية الأربعة فمسلم، ولكن من أمن لك أنه ليس من الاعتبارات الحقة كزوجية الأربعة وفردية الثلاثة، وهو عين المتنازع فيه.

فإن قلت: وصف العالمية أو القادرية، وكذا المعلومية والمقدورية إنما يتحقق بعد تمام المتعلق، فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بأمر، فلابد من التمايز من خصوصية بها، يكون أحد المتعلقين علمًا، والآخر قدرة، وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات.

قلت: تمايز التعلقات بذواتها؛ فإن الذات لما تعلقت لانكشاف الأشياء، عقلنا مفهوم العلم ولإيجادها عقلنا مفهوم القدرة، والحاصل أن ذوات التعلقات إنما تختلف لاختلاف المتعلقات بحسب ذواتها، أعني المعلومات والمقدورات، وعلى هذا فالتعلق أمر عقلي زائد على الذات بحسب المفهوم عين الذات، بحسب الموجود لا وجود له في الخارج هو مأخذ الاشتقاق.

الثالث: النقول الدالة كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء:١٦٦]، فاعلموا إنما أنزل بعلم الله، والجواب: إنها إنما تدل على حصول العلم فقط لا على أنه صفة موجودة في الخارج، وهو محل نزاع، والله أعلم.

وذهبت الفلاسفة إلى أن صفاته تعالى ليست متغايرة لا بحسب الوجود ولا

بحسب المفهوم، كما صرح به ابن سينا في «إلهيات النجاة» وغيره مثل كتاب «المبدأ والمعاد» وغيرهما.

قال في كتاب «المبدأ والمعاد»: وأما واجب الوجود فلا يجوز أن يكون ذاته حاملة لإرادة أو قدرة غير الماهية، أو قوى مختلفة في الماهية هي غير الماهية المعقولة التي هي ذاته؛ فإنها إن كانت واجبة الوجود كان واجب الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة، وقد أبطلنا هذا، فإذن ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه.

وقد بيَّنا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له، وكذلك نبين أن القدرة التي هي كون ذاته عاقلة لكل عقلاً وهو مبدأ الكل لا مأخوذًا عن الكل، ومبدأ ذاته لا متوقفًا على وجود شيء، وأن القدرة ليست صفة لذاته ولا جزء من ذاته، بل المعنى الذي هو العمل له هو بعينه القدرة له فبان أن المفهوم من الحياة، والعلم والقدرة، والجود، والإرادة المقولات على الواجب الوجود مفهوم واحد، وليست لا صفات ذاته ولا أجزاء ذاته، وأما الحياة على الإطلاق، والعلم على الإطلاق، والإرادة على الإطلاق فليست واحدة المفهوم، انتهى.

ما نقلته حرفًا بحرف بلا تصرف، وهو صريح في الاتحاد بحسب المفهوم، وهذا هو المناسب لقولهم إنه واحد من جميع الوجوه لا ما ذكره بعض المحققين من المتأخرين من أنها عندهم متحدة في الحقيقة، متغايرة بالاعتبار والمفهوم كما ذكرناه سابقًا، فإنه لا يناسب قولهم: إنه واحد من جميع الوجوه، إذ لو كان كذلك لكان مفهوم الذات غير مفهوم العلم، ومفهوم العلم غير مفهوم القدرة، وغير مفهوم الإرادة، فوجد للذات جهات وحيثيات مختلفة، فأين الواجد من جميع الوجوه؟

فالأمر من عند الفلاسفة في الصفات كما صرح به ابن سينا فقال: إن إرادته ليست مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، ولو كان الأمر لا كذلك لما احتاجوا إلى إثبات الاعتبارات في العقل الأول الذي صدر عنه بكل واحد منها موجود، بل كان يكفيهم في الواجب لهذا المطلب ما هو مغاير له بحسب المفهوم، ولولا أن مذهبهم الاتحاد بحسب المفهوم لما أورد عليهم أن الحمل لا فائدة له إذ لو كان مفهوم كونه عالمًا حيًّا قادرًا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته، وكان قولنا على طريقة الإخبار: الله الواجب، أو العالم، أو القادر، أو الحي إلى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه، واللازم باطل؛ لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته، ومرجع كلامهم إلى نفي الصفات، وحصول ثمراتها ونتائجها للذات.

وذهبت الصوفية: إلى أن الصفات نسب، وإضافات للذات متحملة بها في الوجود الخارجي بمعنى أنه لا موجود في الخارج إلا الذات، لا أن هناك ذاتًا وصفة، وهما متحدان حقيقة مغايرة لهذا الوجود الذهني، بمعنى أن مفهومها غير مفهومهما فهي زائدة عليها فيه قطعًا، وهي مأخذ الاشتقاق، وهذا المذهب غير مذهب الأشاعرة، وخلاف مذهب الفلاسفة وهو وسط بينهما، سليم مما يرد عليهما من الاعتراضات المذكورة في محالها، وإلى هذا المذهب ذهب الإمام الرازي ﷺ قال في «المطالب العالية»: أهم المهمات في هذه المسألة البحث عن محل الخلاف، فمن المتكلمين من زعم أن العلم صفة قائمة بذات العالم، ولها تعلق بالمعلوم.

وهناك أمور ثلاثة: الذات، والصفة والتعليق.

وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين: الذات والنسبة بالعالمية، وندعي أنها أمر زائد على الذات موجود فيه للقطع، أن المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات،

وأن من اعترف بكونه عالمًا لا يمكن نفي هذه النسبة، إذ لا معنى للعالم إلا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر وإلا الذات الموصوفة بأنه يصح منه الفعل .

فإن قلت: قد نقل عن صاحب «المقاصد» أنه قال في «نهاية العقول»: لو كان كونه عالمًا وقادرًا لمجرد أمر إضافي لتوقَفَ لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور؛ لأن وجود الأمور الإضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالًا، وقد يكون ممكنًا لا يوجد إلا بإيجاد الله المتوقف على كونه عالمًا وقادرًا.

قلت: ما ذكره في «المطالب العالية» من قبيل التحقيق، والذي في «النهاية» من باب الاعتراض على أن يرد على الأشاعرة أيضًا، كما أشار إليه صاحب «المقاصد» بقوله: إن من لم يقل بالوجود الذهني جعل العلم إما مجرد إضافة وتعلق بين العالم والمعلوم، وإما صفة لها تلك الإضافة، فإن أورد عليهم علم الشيء بنفسه أجيب.

بأن التغاير الاعتباري كافٍ، نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الأشكال الهندسية، والممنعات كالمفروضات التي يبني بها الخلف، فإنه لا تحقق لها في الخارج، وإذا لم تحقق في الذهن أيضًا لم يتصور الإضافة بينها وبين العالم. انتهى.

فما هو جوابهم؟ هو جوابنا عن اعتراض الإمام على أني أقول معتصمًا بحبل الله: لا شك في أن علم الباري تعالى فعليٌّ حضوري دفعي لا ترتب فيه، وجميع المعلومات الممكنة والواجبة والمحالة موجودة في علمه تعالى بوجود علمي دون ترتيب فيه، فالدوران لزم فلا محذور لأنه دور دفعي معي، ولا محذور فيه دفعي واقعًا الدور، لكن من أين لك أن مثل هذا الدور يستحيل وقوعه، فصح أن علمه تعالى عبارة عن

تعلق الذات بالمعلومات، وإليه ذهب كثير من أصحابنا المتكلمين، وهم الذين عَرَّفوا العلم: بأنه تمييز بين المعاني لا يحتمل النقيض، ولم يقولوا صفة توجب تمييزًا.

واعلم أن الأشاعرة يرد عليهم إشكالات كثيرة اطلبها من كتب الكلام، ونحن إن شاء الله سنورد في هذا المقام ما يناسب كتابنا هذا، فمما أورد عليهم أن الصفات إذا كانت موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى يكون القدم صفة لغير الله، وحيث كان مذهبهم أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الحدوث، وأن القديم لا يستند إلى علة أصلًا، فحتم عليهم أن يجعلوا الواجب بالذات متعددًا.

فإن قلت: صفات الله ليست عين الذات ولا غيرها، فلا يلزم تعدد الواجب.

قلت: قال السيد: أمثال هذه الاعتذارات أمور لفظية لا معنوية، والمشهور والذي ذهب إليه الجمهور: هو أن الاثنين هما الغيران، وأن الاثنينية تستلزم التغاير، فكل اثنين غيران، كما أن كل غيرين اثنان، وتعريف الغيرين بالموجودين الجائز انفكاكهما في حيز أو عدم، حتى تكون الصفات لا هو ولا غيره، مما استبعده الجمهور جدًّا؛ فإنه إثبات الواسط بين النفي والإثبات، إذ الغيرية تساوي نفي العينية، فكل ما ليس بعين فهو غير، كما أن كل ما هو غير فليس بعين، ولهذا قال الإمام الرازي: هذا نـزاع لفظي؛ لأنهم اصطلحوا على أن الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما ولا تمتنع التسمية، بل لكل أن يسمى أي معنى شاء بأي اسم أراد، وهذا تصريح من الإمام بما هو لازم عليهم في نفس الأمر، لا أنه يدعى أن النـزاع اللفظي مرادهم حتى يرد عليه قول صاحب «المقاصد» أنه فاسد؛ لأن منهم من حاول إثبات ذلك بالدليل، ولا قول القاضي عضد الدين: أنه ليس بمرضي لأنهم ذكروا ذلك في «الاعتقادات» ذاهبًا إلى أنه بحث معنوي، وذكر أن مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية كما

في المحمولات، ولما لم يقولوا بالوجود الذهني لم يصرحوا بأن التغاير في الذهن، والاتحاد في الخارج نعم المعلوم فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه، والاختلاف من وجه آخر، فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا إشعار لها بالوجود الذهني.

ثم قال: وهذا كلامهم لا غبار عليه وصدق، فإنه هو مذهب الصوفية الذي قررناه سابقًا، لكن دعوى أن مراد الأشاعرة غير مرضي؛ لأن كلامهم في أجزاء غير محمولة، كالواحد من العشرة، واليد من زيد، كما أوردوها في تمثيلاتهم، وفي صفات هي مبادئ المحمولات.

وقال السيد: إن الظاهر أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين، فأقدموا على ما قالوا، وأيضًا لما أثبتوا الصفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى، لزم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك، وأيضًا لزمهم أن تكون الصفات مستنده إلى الذات إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة، والعلم، والإرادة، والحياة ويلزم أيضًا أن تكون الصفات حادثة، وإما بالإيجاب، فيلزم كونه تعالى موجبًا بالذات ولو في بعض الأشياء، فيعلل عن هذا بأنها إنما تكون محتاجة مستندة إلى علة إذا كانت متغايرة للذات انتهى.

ويرد على تعريف الغيرين المضافين فإنهما متغايران مع امتناع الانفكاك، وهذا مثل العلة والمعلول.

فإن قلت: إنهما من حيث التضايف ليسا بموجودين.

قلت: الكلام في معروض الإضافة من حيث إنه معروض لها لا في المركب

منهما، فيلزم ألاَّ يكون العالم الذي هو معلول الصانع تعالى غير الصانع، واستدلالهم على أن الصفة ليست عين الموصوف ولا غيره مدخول لا يقوم على سياق، كما بيَّن في كتب الكلام، ومما يرد عليهم أن الصفات إذا كانت موجودة في الخارج كانت ممكنة بلا شك لعدم تعدد الواجب ، فيلزمهم احتياج الواجب في عالميته، وقادريته إلى الممكنات، ولهذا ذهب جمع من قدماء أهل السنة أن صفاته واجبة الوجود بالذات، وهذا الكلام فيه بشاعة ظاهرة، إن أرادوا به أنها واجبة الوجود لذاتها، ويمكن حمله على ما حققناه من كلام الصوفية، فإنها إذا كانت غير الذات بحسب الوجود، كانت عبارة عن نفس الذات باعتبار قيد عقلي، وأما قول شارح «العقائد»: إنه يقال هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى، فيكون هذا مراد من قال: إن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى، وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى مقدس، فهو تستر بالألفاظ عن شناعة تعدد الواجب بالذات، وإلا فهو إثبات لقسم رابع ما هو ممكن الذات، ولا محال الذات، ولا واجب الذات، وهو الواجب لما لا هو عينه ولا غيره، وإلا فهو اعتراف بأنها ممكنة بالذات، وتستر بالعبارات كما أشار إليه بعيد ذلك بقوله: «وأما في نفسها فهي ممكنة» هذا خلاصة الكلام في هذا المقام، والذي ينبغي لنا أن نختمه بإيراد جملة من كلام الشيخ ﷺ فمن ذلك ما قاله في «رسالة الجلالة»: ومن هذا الباب ما دخل من الحيرة على نظار وأرباب الأفكار والاستبصار في الصفات، أعني في إثبات أعيانها لله ونفيها.

وأما أحكامها فلا خلاف بين العقلاء في ذلك، وصور الحيرة في ذلك أن من أثبت أعيانها زائدة على الذات الموصوفة، فقد أثبت العدد والكثرة، والافتقار في الله وهو واحد في جميع الوجوه، فكيف يكون هذا؟

وإن قلنا: لا يلزم من هذا شيء إثبات العدد على وجه ما فثم ما هو علينا أشد من العدد وهو أن تكون الذات كاملة بغيرها، وكل كامل بغيره ناقص بذاته، ومن نفى أعيانها وفرض مثل هذين المقامين، إما الكثر وإما النقص تلقاه أمرًا آخر، وهو أن الحكم لا يقدر من جهة الدليل الذي قد نصبتموه معرفة الله تعالى، إن تبينت هذه الأحكام للذات مجردة، فإنه إذا ثبت كونه قادرًا لنفسه وقع الفعل أزلاً عند المتكلم وهذا محال، فإثباته قادرًا لنفسه محال.

ثم إن القلب لا يجد ذلك الجلاء بقياس الغائب على الشاهد، ولا سيما وقد عرف مأخذ العقول من أين هو، ومن أين تركب براهينها و أدلتها، فالمقصود بها منوط، والإقدام على هذه الأمور غير حسن، وكل مالا يمكن حصوله إلا بالمشاهدة والرؤية والتعريف، فحصوله من غير هذه الطرق افتراء على المقام وجرم، فالأولى لأصحاب العقول الوقوف والإقرار بالوجود، وأحكام الصفات، ولا سبيل للتعرض لا لنفيها ولا لإثباتها، فإن العقل أعجز من أن يقف على مثل هذا بل على أقل شيء، انتهى.

وقال في الباب السادس والخمسين من «الفتوحات المكية» ما هذا مختصره: الاستقراء لا يصح في العقائد، فإن مبناها على الأدلة الواضحة، فإنه لو استقرأنا كل من ظهرت منه صنعة لوجدناه جسمًا، فنقول: إن العالم صنعة الحق وفعله، وقد تتبعنا الصناع، فلم نجد صانعًا إلا ذا جسم، والحق صانع فالحق ذو جسم – تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا – و تتبعنا الأدلة في المحدثات، فما وجدنا عالماً لنفسه، وإنما الدليل يعطي ألاَّ يكون عالمًا إلا بصفة زائدة على ذاته تسمى علمًا، وحكمها فيمن قامت به أن يكون عالمًا.

وقد علمنا أن الحق عالم، فلابد أن يكون بعلم، ويكون ذلك العلم صفة زائدة قامت بذاته- تعالى الله عمّا يقول المشبهة علوًا كبيرًا – بل هو سبحانه العالم، الحي،

القادر، القاهر، الخبير لنفسه لا بأمر زائد على ذاته، فيكون بالنظر إلى نفسه ناقصًا، فلا يكون له كمال إلا بما هو زائد على ذاته، فهذا من الاستقراء الذي لا يليق بالجناب العالي – تعالى الله – ثم إنه لما استشعر القائلون بهذا المذهب سلكوا في العبارة عنه مسلكًا آخر، فقالوا: ما علمنا بالاستقراء، وإنما قلنا أعطى الدليل ألاَّ يكون عالمًا إلا من قام به العلم، ولابد أن يكون أمرًا زائدًا على ذات العالم؛ لأنه صفة معنى يقدر رفعه مع بقاء الذات، فلما علمنا ذلك طردناه شاهدًا وغائبًا يعني في الحق والخلق، وهذا هروب منهم، وعدول عن عين الصواب، ثم أكدوا ذلك بقولهم في حق الباري، أن صفاته لا هي هو ولا هي غيره، وحدوا الغيرين بحد يمنعه غيرهم، وإذا سألتهم هل هو أمر زائد؟ يعترفون ويقولون: إنه أمر زائد، وهذا هو عين الاستقراء، فلهذا قلنا: الاستقراء في معرفة الله لا يثبت، وإن الاستقراء في الحقيقة لا يفيد علمًا، انتهى.

فإن قلت: يُعلم من هذا الذي نقلته عن الشيخ ﷺ أن مذهبه في الصفات عين مذهب الفلاسفة.

قلت: ليس الأمر كذلك، بل هو ما قررته سابقًا، وأشرت إليه أنه مذهب الصوفية وهو أن الصفات عين الذات بحسب الوجود وغيرها بحسب المفهوم.

ومذهب الفلاسفة هو اتحاد الصفات بحسب الوجود والمفهوم معًا.

قال ابن سينا في «إلهيات النجاة»: فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد صرح بالاتحاد بحسب المفهوم أيضًا.

ومذهب الصوفية كما علمت سابقًا اتحادها بالوجود، ومغايرتها بالمفهوم ولهذا صح الحمل.

فإن قلت: إنما صرح ابن سينا باتحاد مفهوم الصفات بعضها مع بعض لا اتحاد مفهومها مع مفهوم الذات.

قلت: القول به يستلزم القول بذلك صريحًا فتأمل، ومما يدل على ذلك أن مراد الشيخ هو ما قررناه ما قاله في أول «الفتوحات» في «عقيدة الخواص» مسألة الأسماء للذات أحكام ترجع إليه من المحدثات ما علم منها وما لم يعلم، مما يصح أن يعلم فثم اسم يدل على غير الذات لإيقاع التمييز للسامع في العبارة بمعنى مرتجلًا أو جامدًا، وهذا الاسم لولا نحن ما أطلق عليه، وثَّم اسم يعقل منه معنى زائد على عين الذات، وهل يدل على عين الذات أم لا؟ فيه توقف بالنظر إلى العقل، وإن دل على عين، فهل هو عين الذات المقول عليها هذا الاسم أم ذات زائدة؟

فذهبت طائفة إلى أنه عين الذات هم القدماء، وذهبت طائفة إلى أنه زائد و هم الأشاعرة كقولنا عالم، وقادر، ومريد، وحي، وسميع، وبصير وغير ذلك، وثم اسم يعقل منه إضافة لا غير كالأول والآخر، والباطن، والظاهر وثم اسم يعقل منه سلب مالا يليق بالمسمى كالقديم، والقدوس، ومع هذا كله فمنا نعقله لا منه فهي أسماء حمل لأسماء تحقيق انتهى.

فقد ذكر مذهب القدماء وهم الحكماء، ومذهب الأشاعرة، ومذهبه، وجعل الأسماء أسماء حمل كما قررناه سابقًا، وإليه يميل القاضي عضد الدين.

وقد صرح في الباب السابع عشر من «الفتوحات» بأنها نسب وإضافات وهو مذهب الإمام الرازي كما سبق، والإضافات مغايرة للذات قطعًا في العقل، وزائدة عليها ذهنًا، وفي وجودها في الخارج بحث، قال ذلك في الباب مسألة الأسماء الإلهية:

نسب و إضافات ترجع إلى عين واحدة إذ لا يصح هناك كثرة، فقد صرح أنها نسب وإضافات، وقد قررنا سابقًا أنه مذهب الإمام الرازي، وقد صرح الشيخ ﷺ بهذا المذهب في كتابه الموسوم بـ«بلغة الغواص» غاية التصريح ونقح مذهبه في الصفات نهاية التنقيح حيث قال: فإن علم الحق سبحانه بذاته نسبة عقلية حكمية اعتبارها من حيث تعلقها بالذات وكونها صفة لها لا من حيث معلومها الذي هو الذات المعلومة يقضي بأنها هي لا غيرها، ومن حيث هي نسبة إدراكها لها يقضي تميزها عنها، وإطلاق الغير عليها من حيث الحكم التميزي، لا من حيث الوجود العيني المغاير بعض التغاير؛ لأنها غير موجودة خارج الذات وجودًا عينيًا، وليست بمعدومه أيضًا لوجودها في ضمن الذات متميزة باسم العلم، فهي قائمة بين الوجود والعدم لا موجودة منفردة، ولا معدومة غير موجودة التميز، ويقضي أن اعتبار هذا التميز الحكمي قد أوجب للذات التي هي الأصل الذي هو العلم متعلقها من كونه حالًا وشأنًا من ثبوتها اسم العالم، وللذات الحاصلة في العلم من حيث مقابلة العلم للذات مقابلة المرآة للناظر، اسم المعلوم من كون العلم مشتملًا عليها، فحصل من ذلك أن لفظة العالم تدل على ذات عالمه، وعلم وذات معلومة هي ما حصل في العلم من مقابلة الذات العالمة لا يدل على الذات منفردة عن العلم والمعلوم، ولا على العلم منفردًا عن الذات ومعلومها، والذات مسبحة منـزهة عن أن يكون محلاً للحوادث أعني محلًا لطروء شيء اختبأ خارج عنها عليها.

فصح أن العلم والمعلوم هو الذات لا غيرها، وإنما امتاز عنها امتيازًا حكميًا نسبيًا لا عينيًا، وهذا الامتياز العيني هو الحدث الذي هو الكون أعني الحادث الذي أوجب كون الذات عالمة ومعلومة، وتسميتها بهذين الاسمين، فليس هذا الحدث الذي

هو الكون بغير الذات؛ لأنه اعتبار تميز الذات العالمة في العلم القديم عن العلم والمعلوم، وتميز العلم عن الذات العالمة، والذات المعلومة وتميز الذات المعلومة عن العلم والذات العالمة، وليس ذلك كله غير الذات، فإن الصفة هي الموصوف حقيقة، وإنما كانت غيره من حيث الاعتبار النسبي الحكمي الذي هو الكون المعبر عنه بكانت عالمه وكانت معلومة، فلهذا احتج السلف ﷺ أن الأسماء والصفات لا هي المسمى الموصوف ولا هي غيره، يعنون أن مغايرة الاسم للمسمى، والصفة للموصوف ليس إلا اعتباره في الذهن، أو قل العلم اسمًا له وصفة يشار بها إليه، وهذا أحسن القول بعد حقيقة الأمر، فإن القول بامتياز الذات مغايرة للأسماء محض التغاير كفر صراح حاكم بالثنوية، ولو كان الأمر كذلك لم يقل سبحانه: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ﴾ [الأعلى:١]، فأحالنا على الاسم والقول بإثبات الذات بغير الأسماء جهل وتعطيل، فإن فهمت هذا فهمت من أين تطرف لفظة الكون الذي هو الحدث إلى الذات المقدسة اعتبارًا نسبيًا إليها لا إلى غيرها نـزولًا تقريبًا، فالمعين للكون الذي هو الحدث هو مصدر أسماء الذات ومميزها، فإن الذات المقدسة من حيث أحديتها ليست مصدر الشيء، ولا متصفة بصفة، ولا مسماة باسم أصلًا ألبتة.

وهذا ما أشار إليه النحويون بقولهم: الحدث المصدر وهو اسم الفعل والفعل مشتق منه، فالحدث هنا هو الذات المعلومة بتقريب ذلك عليك، إن حصول العلم للذات بالذات المعلومة متوقف على حصول الذات التي هي معلومة للعلم، وحصول الذات المعلومة متوقف على مقابلة للذات التي هي صفتها، وعنها يحدث عن علمها، فهذا التوقف الاعتباري النسبي هو الحدث الذي هو الكون، وهو الذي أحدث للعلم صفة الإمكان والكون، والافتقار إلى الذات المعلومة التي بها يتعلق العلم، وأوجب

للذات التي بها يتعلق العلم نسبة الحدوث بكونها عالمة، وكونها عالمة متوقف على العلم والمعلوم، فالحادث نسبة العلم إليها، وحصول العلم بها لها في العلم، وذلك حصوله لها فالقدم والوجوب صفة للذات من سبقها النسبي على العلم والمعلوم من حيث هما صفتها و متعلقها، والحدث صفة لهما من حيث هذا الوجه، والقدم والوجوب صفة لهما من سبقهما النسبي عليها من حيث تسميتها عالمة، فإنها لا تسمى عالمة إلا بهما، والحدث صفة لهما من هذا الوجه الذي هو توقف تسميتها عالمة، و هو حدث بالنسبة إلينا لا إليها، وهو حدث، وسبق، وقدم، و إمكان ، وكون بغير تغاير ذاتي، ولا حدوث بعد عدم، بل هو تغاير بالمراتب والنسب والأحكام والصفات لا بالذوات، ولا قدمهم الزمان والمكان-تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا- فحقق تأول هذا تفهم ما جاء في وصف الله سبحانه في التنـزيل العزيز، وعلى ألسنة الرسل في غير آية وغير حديث، واختلاف لفظ الجعل عليه سبحانه كقوله سبحانه: ﴿ وَكَانَ الله سَمِيعاً بَصِيراً﴾ [النساء:١٣٤] فإنه سبحانه سميع بصير لذاته بذاته، كما أريتك في العلم ، وقد جاء في العلم، ﴿وَكَانَ الله عَلِيماً حَكِيماً﴾ [النساء: ١٧]، والآيات في الكون كثيرة، والحديث معروف: «كنت كنـزًا»[1]، و«كنت سمعه الذي يسمعه به»[2] وكذلك الجعل، قال سبحانه: ﴿وَلاَ تَجْعَلُوا الله عُرْضَةً لأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة:٢٢٤]، ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً﴾ [النحل:٩١]، ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة:١١٧] فمعني كون الشيء كذا اتصافه بتلك الصفة، من تلك النسبة التي اقتضته أي نسبة كانت من ظهور، أو بطون، أو خالقية، أو مخلوقية أو غير ذلك.

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ١٣٢).
(٢) رواه البخاري (٢٠/ ١٥٨).

واستقراء الآيات وأسرها بهذا الأصل تجده كما ذكرت لك، واحذر دواب هذا البحر فإنها مؤذية جدًا، فإن لم يكن لك بد من مثال محسوس، ولله المثل الأعلى، ﴿وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾ [إبراهيم:٢٥]، فأنت مثلاً لو اعتبرت شخصين في مكانين مثلاً متلاصقين محض التلاصق، لاعتبرت بهما انقسام المكان، فليس مكان كل واحد منهما مكان الآخر، ولا بين المكانين فرق وتميز إلا بالشخصين، وليس أحدهما متميزًا عن الآخر بشيء آخر، وبهما أو بأحدهما يتعين في المكان البعد، والقبل والفوق، والتحت، واليمين، والشمال، وبارتفاع الشخصين أو الشخص، يرتفع الانقسام والتعدد في المكان والجهات، وباعتبارها ليس الفوق أسبق من جهة أخرى كذلك سائر الجهات، ومثل ذلك اعتبار الزمان

قال الشاعر:

كهز الرديني ثم اضطرب و أنت لا   تشك أن زمان الهز هو زمان الاضطراب

وإنما جاء بثم؛ لأن الهز متقدم الرتبة لا زمانًا، ولا مكانًا، ولا وسمًا، ولا عددًا ولكن باعتبار أنه لازم الهز لا غيره، وكذلك علمه سبحانه بذاته لازم لذاته بغير سبق زمانه، ولا مكانه، ولا وهمي، وكذلك سائر أسمائه وصفاته، تعينها وتميزها هو الحدث الذي هو الكون المميز بين الذات والصفات، وليست الذات أسبق من الصفات، ولا الصفات أسبق من الذات، ولا الذات والصفات أسبق من الحدث الذي هو كونها موصوفة بالصفات، فإنه صفة منها، وليست الصفات غيرها.

وليس بين الحق والخلق زمان، ولا انفكاك بمكان ولا توهم ذلك، وإنما هو تقدم رتبة وتميز نسبة، كما بينت لك من أن الذات من حيث أحديتها الذي هو اعتبارنا

من حيث هي ذات أحدية منفردة عن الأسماء التي هي الكون ما لها نسب، ولا اسم ، ولا صفة إلاَّ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ..﴾ من حيث الكون الذي هو الأسماء متكثرة في وحدتها وحدوثها متميزة بذاتها عن ذاتها يصح تقدمها عليها، أعني تقدم اسم على اسم كما بينت لك من تقدم الذات العالمة على العلم، أي: الذات المعلومة رتبة نسبية في مقابلتها للعلم، لتظهر الذات المعلومة فيه، ومن تقدم الذات العالمة حصول المعلومة في العلم على حصول العلم للذات العالمة، وكذلك باقي الأسماء على الإطلاق، فإن الربوبية تدل على رب ربي مربوبًا ، والرازق يدل على رزق ومرزوق، والأولية تدل على تقدم ومتقدم ومتقدم عليه، والآخرية تدل على آخر ومتأخر ومتأخر عنه.

ثم إن وجود هذه النسب يقتضي بعضها على بعض أيضًا في البسط من ذلك، أعني من حيث اعتبار نسبة بعض هذه النسب إلى بعض، كما ترى نسبة الواحد إلى ذاته نسبة واحدة هي عين أحديته لا واحديته، ونسبته إلى الثاني هي واحديته من وجه أحديته، ومن وجه غيرها كما أخبرتك، وكذلك إلى الثلاث ثلاث، وإلى المائة عشر العشر العشر، وكذلك إلى ما لا يتناهي.

وهذا الواحد بنفسه يعبر عنه بهذه العبارات لاختلاف هذه النسب.

فإذا قيل: ما نصف الاثنين؟ فالجواب واحد، ونعني بالواحد أحديته، وما ثلث الثلث؟ فالجواب واحد، ونعني به ذلك هكذا إلى غير آخر العدد وهو ما لا يتناهى.

فاعتبارك هذه التسميات من حيث هي اعتبارات عنه ذوات قائمة الاعتبار بنفسها هي فيه غيره، وإذا اعتبرتها من حيث الواحد بنفسه ، فهي هو لا غير، كذلك إذا اعتبرت الأسماء والصفات من حيث دلالتها على الذات المقدسة، فهي هي لا غيرها، إذ

الذات بنفسها كاملة الإحاطة بجميع النسب والإضافات ليس فيها من حيث أحديتها افتقار إلى شيء فنسبتها بذاتها ونسبها، وجميع حقائقها على ما هي عليه من الوجود والعدم علم هو هي لا غيرها، وإلى المقدورات قدرة ليس غيرها، وإلى جميع الكوائن حال كونها اختيارًا وقدرة، وإلى المختار قبل اختياره وقضائه و مشيئته، وإلى تعينه بأحد الجانبين إرادة، وإلى الذات كونه أمر، وإلى صرفه عنه نهى، وليست هذه كلها غير الذات المنـزهة.

ولكن لما توقف ظهور تأثير بعض الأسماء على بعض، أو الأقل على تأثير بعض توقف تسمى الذات ببعض الأسماء على تسميتها ببعض ، فصح افتقار بعض الأسماء إلى بعض، فسميث من حيث افتقارها إليها ممكنة، ومن حيث غنائها وتأثيرها واجبة، وليس الإمكان إلا الحدث والكون والتكوين، وليس الوجوب إلا الأحداث، فصح عليها مجعولة مكونة إلى غير ذلك، وليس ذلك إلا منها فليست غيرها.

فصح على الحادث من حيث هو حادث فغيره متأخر، أنه مرآة القديم الذي هو الواجب في رؤية أسمائه، وعلى القديم أنه مرآة الحادث في رؤيته نفسه أي: في بروزه له وليس أحدهما غير الآخر، فاختلط الأمر فأبهم على أهل الأفكار والعقول المعقولة فقصروا عن هذا الإدراك، وهم لا يشعرون، انتهى.

ما نقلته من «بلغة الغواص» حرفًا بحرف من غير تصرف بوجه من الوجوه، وهو أعظم بيان، وأوضح برهان، وأفصح لسان – رضي الله عن الشيخ– فلقد أعرب، وأغرب، وأفصح وما أعجم، وتكلم و ما تعلم، فلله دره من وارث محمدي كامل، وسالك أحدي واصل.

وإن تأملت جميع ما ذكرته من كلام المتكلمين والفلاسفة، وقابلت بينه وبين ما نقلته عن الشيخ ﷺ علمت أن مذهب الشيخ غير مذهب الفلاسفة، وعين مذهب قدماء أهل السنة القائلين أنها لا هي هو ولا هي غيره، وأن جماعة المتأخرين المتكلمين منهم حملوا «لا هو هو و لا هو غيره» على غير محمل صحيح، وأن مذهب الشيخ هو عين ما ذهبوا إليه، وأريد أن أشير إلى ذلك متتبعًا، وأجعل ذلك إن شاء الله تعالى خاتمة لهذا الفصل، وعاقبة لهذا الأصل، والله الموفق والمعين، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

* * *

الخاتمة

قوله ﷺ: «فإن علم الحق» إلى قوله: «مسبحة منـزهة» يدل على أن مذهبه ﷺ غير مذهب الفلاسفة؛ لأنه أثبت العلم متميزًا تمييزًا نسبيًا، وفرق بين العلم والعالم والمعلوم من وجه، وحكم بالاتحاد بينهم من وجه، وجعل بينهما العلم من قبيل النسب، والإضافات التي هي لا موجودة في الخارج ولا معدومة في الذهن، وقوله: «سبحانه منـزهة» إلى قوله: «فلهذا احتج السلف» كلام في غاية الإثبات على حدوث الصفات بالحدوث الذاتي، والمتكلمون و إن لم يثبتوه فهو لازم عليهم؛ لأنهم لما جعلوا الصفات موجودة في الخارج، وجبت كونها حادثة بالحدوث الذاتي، وإلا لكانت قديمة بالذات، والحال أنها ممكنة بالذات.

فإن قلت: حيث جعل العلم لا وجود له إلا في الخارج الذهن، كيف يمكن القول بحدوثه الذاتي وهو فرع الوجود الخارجي؟

قلت: أراد به تأخر نسبة العلم عن الذات من حيث هي، وهذا كما قاله المتكلمون في حدوث المتعلقات مع أنها عندهم من المعدومات خارجًا وذهنًا.

فإن قلت: المتكلمون فرقوا بين الحدوث و التجدد حيث قالوا: الحادث هو الموجود بعد العدم، وأما ما لا وجود له وتجدد فيقال: متجدد، ولا يقال: حادث كالأحوال والإضافات والسلوب.

قلت: هذا تحرر في إطلاق الألفاظ، وإذا حققنا المقام وجدنا التجدد والحدوث لا تباين بينهما في المعنى، فإذا صح التجدد في المعدومات الخارجية عند من لا يقول بالوجود الذهني، فتكون صحته عند من يقول به من باب الأولى.

وقوله: «فلهذا احتج السلف» إلى قوله: «فإن فهمت» تطبيق لكلامه على مذهب السلف، ولعمري إنَّ مذهب السلف في أنها لا هي هو، ولا هي غيره لا تجد له محملًا أحسن من هذا، ونفي تعطيل نفاه الصفات، وسلوك مذهب بين إثبات القدماء و بين التعطيل وهو خير الأمور.

وقوله: «فإن فهمت هذا» إلى قوله: «فالقدم زيادة» بيان لما تقدم وتقريب له إلى الفهم، إذ حدوث المعدوم مما لا يدخر له الذهن إلا بتأمل.

وقوله: «فالقدم» إلى قوله: «فحقق» إشارة إلى ما ذهب إليه قدماء أهل السنة من أن واجب الوجود بالذات هو الله وصفاته، وارتبك فيها قال المتأخرون؛ لأنهم اعتقدوا أنها من الموجودات العينية الممكنة بالذات كما قدمناه، وأشار إلى إمكانها وحدوثها الذاتي، وتصريح بمعنى الحدوث، وأنه بالنسبة إلينا؛ لأنه التميز الذهني.

وقوله: «فحقق» إلى قوله: «فاحذر» إثبات لذلك الحدوث، والجعل بالكتاب والسنة بعدما أثبته بالعقل، فطابق العقل النقل.

ومن قوله: «واحذر» إلى قوله: «ثم إن وجود هذه النسب» مثال حسي للتقدم والتأخر، وإثبات له في لغة العرب بإيراده المصراع من قول الشاعر، وزيادة توضيح لما تقدم.

ومن قوله: «واحذر» إلى آخره إشارة إلى وجه انتشاء الصفات عن الذات بالتمثيل بالواحد، ونسبته العددية وزيادة إيضاح وبيان لما تقدم – والله تعالى أعلم– وحيث انتهى الكلام على الصفات على وجه عام جدير بنا أن نتكلم الآن عليها على وجه يختص بكل واحد منها.

الفصل الثاني في الحَيرة

الله تعالى حَيٌّ اتفاقًا من أهل الملل وغيرهم؛ لأنه عالم قادر، وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة، لكنهم اختلفوا في معنى حياته، لأنها في «الشاهد» إما اعتدال المزاج النوعي، وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال، ولا يتصور ذلك في حياة تعالى، ومذهب الفلاسفة: إلى أنها هي كونه يصح أن يعلم ويقدر.

وذهب جمهور أهل السُّنة إلى: أنها صفة توجب تلك الصحة، إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة، لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة ترجيحًا بلا مرجح، وهو منقوض باختصاصه بتلك الصفة، واستدلالهم هذا مبني على تماثل الذوات والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات.

وأنا أتعجب من الجمهور كيف أمكنهم القول بتماثل الذوات؟ فلا تغفل فإنه من مذلة قدم، وإذا كانت ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة، فيقتضي هو لذاته الاختصاص بأمر، ولا يلزم ترجيح بلا مرجح، ومن أراد إثبات أمر وراء الصحة فعليه بالدليل، وقال الإمام الرازي: الحياة في اللغة ليست عبارة عن هذه الصحة بل كل شيء كان كاملًا في جنسه، فإنه يسمى حيًّا، ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة يسمى إحياء الموات، وقد قال تعالى: ﴿ **فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾ [الروم: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿**إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ**﴾ [فاطر:٩].

والصفة المسماة في عرف المتكلمين إنما سميت بالحياة؛ لأن كمال حال الجسم إنما يكون موصوفًا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة، وكمال حال الأشجار أن تكون مورقة خضرة، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة، فثبت أن المفهوم الأصلي من

هذا الحي كونه واقعًا على أكمل حاله وصفاته، انتهى.

واعلم أن مذهب الشيخ ﷺ في الحياة هو ما تقدم في الكلام على سائر الصفات، ولكونها جعل شرط العلم جعل الشيخ ﷺ الاسم «الحي» إمام الأئمة ومقدمهم، ورب الأرباب والمربوبين، وقد خالفه في ذلك بعض الناس، وجعل العالم إمام الأئمة زاعمًا أن كونه شرط وجود العلم لا يوجب تقدمه عليه، وما ذهب إليه هذا الإنسان مجاب بأدنى تأمل والله أعلم.

* * *

الفصل الثالث في العلم

قد علمت أنه نسبة وحقيقة إضافية للذات عند الصوفية متحدة بها وجودًا مغايرة لها مفهومًا، وكلامنا في هذا الفصل ليس إلا في كيفية حدوث هذه النسبة، والإضافة بين المنتسبين والمتضافين، أعني العالم والمعلوم وفي المعلومات هل هي موجودة أم لا؟ وفي كونها كلية وجزئية.

فاعلم أولًا: أن الوجود الذهني قال به جماعة كثيرة من أهل السنة، ونفاه الجمهور منهم مع أن سياق كلام الجمهور في مواضع كثيرة يلجئهم إليه، ويلزمهم القول به، منها ما اختصوا به من بين الناس، وهو أن الأمر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بأن المعدوم مكلف.

وقد شدد سائر الطوائف النكير عليه، وقالوا: إذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم أجدر، وليس لهم جواب إلا أن مرادنا هو التعلق العقلي، وهو أن المعدوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف، حكم عليه في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال، وهل يصح الحكم على المعدوم المطلق؟ فلابد من نحو من أنحاء الوجود، فإن شئت فسمه في حق الباري بالوجود العلمي، وفي حق غيره بالذهني والعقلي، ولا نعني بهذه العبارات إلا أن المعلوم مميز عند العالم به، وهذا التمييز لا يصح أن يكون في العدم الصرف بديهة، وكلام النظار في الوجود الذهني نفيًا وإثباتًا قد ذكر في كتبهم.

وإن علمت أن معلومات الله موجودة في علمه بوجود علمي أزلي، وذلك حضرة الارتسام كما قال الشيخ صدر الدين ﷺ في «فكوك الفصوص»: تعقل الماهيات في عرضه العلم الذاتي من حيث الامتياز النسبي.

وهو حضرة الارتسام الذي يشير إليه أكابر المحققين والمتألهين من الحكماء بأن الأشياء مرتسمة في نفس الحق، والفرق بين ذوق الحكيم والمحقق في هذه المسألة: أن الارتسام وصف للعلم من حيث امتيازه النسبي عن الذات ليس هو وصف الذات من حيث هي، ولا من حيث إن علمها عينها، انتهى.

فاعلم أن الماهيات الكلية مرتسمة بهذه الحضرة اتفاقًا منا أهل السنة والفلاسفة، وإنما الخلاف في الماهيات الشخصية الجزئية الجسمانية خصوصًا المتغيرة منها، فقالت الفلاسفة: هي مرتسمة بوجه كلي لا من حيث هي جزئية متغيرة، فلزمهم نفي العلم بالجزئيات .

قال أهل الملة: بل الجزئيات من حيث جزئيتها معلومة أيضًا وإلا لزم الجهل.

قال الحكماء: يلزم التغير أو الجهل.

فأجاب الجمهور: بأن التغير إنما يلزم في التعلقات، وهي إضافات لا وجود لها في الخارج فتتجدد، ولو كانت موجودة لقلنا حدثت.

ويرد عليهم ما لا محيص لهم عنه، وهو أن العلم بما لم يتعلق لا يكون الباري عالمًا بذلك المعلوم؛ لأن التعلق علة لحصول المعلومية، وحصول العلة أو تجددها يستلزم حدوث المعلومية التي هي المعلول، فكما لم يكن العلم في الأزل متعلقًا بهذا الحادث، كذلك لا يكون الباري في الأزل متصفًا بأنه يعلمه، فقد وقعتم بما أجبتم فيما هربتم عنه، وهو لزوم الجهل بالمعلوم الجزئي من حيث إنه جزئي، وهو هذا الذي حدث التعلق به.

ولقد كان في جواب مشايخ القدماء من أهل السنة عينه من هذا الجواب عند

التعمق في الفكر والنظر، وذلك أنهم قالوا: إن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بأنه موجود أو وجد، فإن عنوا به أن صفة العلم حقيقة واحدة موجودة في حد ذاتها قائمة بذات الواجب ، وبها يعلم أنه سيوجد وموجود ووجد، فلا يصير جوابًا، وإن أرادوا به اتحاد التعلق من حيث هو، فكذلك لا يصير جوابًا، وإن أرادوا اتحاد مفهومات التعلقات الثلاثة من حيث خصوصياتها يوجد وموجود وسيوجد فهو مصادمة للبديهة.

وبقي توجيه وجيه إن أرادوه فهو الحق الصريح ولم نجده إلا في كلام الشيخ ﷺ وأتباعه غير أنه في آخر الأمر حيرة وأظنها والله أعلم محمودة؛ لأنها تنبئ عن مقام «**سبحانك ما عرفناك حق معرفتك**»[1]، «**رب زدني فيك تحيرًا**»[2]، «**العجز عن درك الإدراك إدراك**»[3] وذلك نهاية مقام العارفين، وهو أنه قد ثبت عند أهل العلم بإجماع أئمة أهل السنة على أنه تعالى يعلم الجزئيات أزلاً بوجه جزئي، وبذلك نطق الكتاب والسنة، فنقول: صور المعلومات المرتسمة في الحضرة العلمية إما أن تطابق الموجودات الخارجية من جميع الوجوه أو لا، فإن طابقت فهو المراد ، وإلا فتكون مجهولة عنده من حيث عدم تلك المطابقة، فلا يصح في حقه أنه يعلم الموجودات من جميع الوجوه، والحال أنه يعلمها من جميع الوجوه، فلزم المطابقة من جميع الوجوه.

فإن قلت: المطابقة من جميع الوجوه إنما تصح بعد حذف الشخصيات.

---

(١) ذكره المناوي في «فيض القدير» (٢/ ٤١٠).

(٢) إشارة إلى حديث «اللهم زدني فيك تحيرًا» ذكره السادة الصوفية في كتبهم كالشيخ الأكبر في الفتوحات (١/ ٣٠٤، ٣٠٥)، والشعراني في الميزان الذرية.

(٣) هو قول مشهور عن الصديق ﷺ.

قلت: فحينئذ يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي لا جزئي، وهو خلاف المفروض، فهو يعلم الأشخاص من حيث إنها مشخصة بمشخصات خاصة بها، وعند ذلك يصح تطابق ما في العلم لما في العين مطابقة الفعل بالفعل.

فإن قلت: قد يلوح من هذا قدم الحوادث اليومية وهو محال ضرورة.

قلت: لقد لاح لك ما خفي على غيرك فالزم، فإن الأمر كذلك، والذي نحكم به بداهة هو الحدوث عندنا لا في نفس الأمر، فقد يكون الشيء قديمًا بالنسبة إلى تحققه في نفس الأمر حادثًا بالنظر إلى مشاهدتنا إياه، فلا يلزم في حدوثه عندنا حدوثه في نفسه، كما إذا أخذنا مرآة ونظرنا فيها إلى ما لا يواجهنا من الصور، فيصح حدوثها عند شهودنا، وعدم حدوثها من حيث إنها كانت متحققة قبله، أي: قبل شهودنا، وتحقيق ذلك الموجودات بأسرها مرتسمة بجميع أحوالها في حضرة العلم الأزلي.

فإذا إنه مبدأ لذواتها أو لغيرها كان هو سبحانه مبدأ لهذه المشاهدة، ومن حيث أراد الله شهودًا لها يطلق عليه بطريق المجاز أنه مرآة لها في ظهور ذواتها لها، فكان ذلك الظهور هو وجودها الخارجي الذي يحكم بحدوثه البديهة، وكان ارتسامها في حضرة العلم هو وجودها العلي القديم، فما حدث إلا الظهور.

وأما نفس ذات الوجود فهي على حالة واحدة أزلًا وأبدًا لم تكتسب بوجودها الخارجي حالة لم تكن عليها للزومه الجهل، وما اكتسبت سوى ظهورها عند نفسها، أو عند غيرها أو هما معًا، وعلى هذا فالحق تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي، ولا يلزم التغير ولا الجهل، ولا حدوث التعلقات لحدوثها غير أنه يبقى هنا نظر سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وهذا هو مراد قدماء المشايخ احتمالًا، فيكون العلم بأن الشيء وجد وموجود وسيوجد بمعنى واحد، وهو نفس ذلك الشيء المرتسم الذي هو من حيثية علم ومن جهة معلوم؛ لأنه في حالة الارتسام، وحالة الوجود الخارجي هو هو لا زاد بوجوده الخارجي، ولا نقص بوجوده العلم؛ لأنه ما طرأ عليه أمر لم يكن عليه، بل كان في العلم صورة مرتسمة، وهو الآن في العين على ما كان عليه في العلم.

وما رأيت من أدرك هذا من علماء النظر في زماننا غير الإمام المحقق العالم الرباني، جلال الدين محمد الداني –رحمة الله عليه– فإنه حققه في رسالة له اسمها «الزوراء» وحواشيها فمثل الامتداد الزماني وما يقارنه من الحوادث بامتداد متلون بألوان مختلفة، [.....] لا تحيط بها في ذلك المقدار من الألوان دفعه لضيق حدقتها، فما واجه حدقتها نظنه وجد عن عدم، وما زال عن المواجهة تظنه عدمًا من وجود، وما لم يواجه تظنه لم يوجد قط، فصار لكل لون بالنسبة إليها ثلاثة أحوال، والألوان بجملتها إذا نسبت إلى الواحد منها لا يكون لها إلا حالة واحدة وهي وجودها دفعة لشهود، دفعة من غير ترتيب، وهكذا نسبة حدقة شهودنا إلى الحوادث، ونسبتها إلى حضرة العلم الإحاطي.

* * *

خاتمة

المعلومات المرتسمة تسمى عند أهل الله الأعيان الثابتة وهي من حيث ثبوتها في علم الباري تعالى غير مجعولة ، إذ لو كانت مجعولة للزم الجهل بها قبل الجعل وهو محال، ولأنها ظلال الحروف العالية وهي الشئون الذاتية، وهي غير مجعولة لكن من حيث إنها موجودة في حضرة العلم بالفيض الأقدس، قد يقال فيها: إنها مجهولة، وينظر إلى هذا الجعل الاسم المدبر والمفصل والمقدر، وأما جعلها بالوجود العيني الخارجي فلا شبهة فيه وهو الفيض المقدس.

وبعد أن علمت ما قررناه في هذا الفصل، فلا بأس أن نتلوا عليك نبذة من كلام الشيخ ﵁ في هذا المقام مما يكون كالشرح والمؤيد والتتمة لما أسلفناه.

قال ﵁ في الباب السابع عشر من «الفتوحات المكية»: وأما انتقالات العلوم الإلهية فهو الاسترسال الذي ذهب إليه أبو المعالي إمام الحرمين، والتعلقات التي ذهب إليها عمر بن الخطيب الرازي، وأما أهل القدم الراسخة من أهل طريقنا فلا يقولون هنا بالانتقالات، فإن الأشياء عند الحق مشهودة معلومة الأعيان والأحوال على صورها التي تكون عليها، ومنها إذا وجدت أعيانها إلى ما لا يتناهى، فلا يحدث تعلق على مذهب أبي الخطيب، ولا يكون استرسال على مذهب الإمام أبي المعالي – رحمة الله عليه رحمة واسعة- فإذا أوجد الله الأعيان، فإنما أوجدها لها لا له، وهي على حالاتها بأمكنتها وأزمنتها على اختلاف أمكنتها وأزمنتها، فيكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئًا بعد شيء إلى مالا يتناهى على التتالي والتتابع، فالأمر بالنسبة إلى الله واحد كما قال: ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ﴾ [القمر: ٥٠].

والكثرة في نفس المعدومات، وهذا الأمر قد حصل لنا في وقت فلم يختل علينا فيه شيء، وكان الأمر في الكثرة واحدًا عندنا ما غاب ولا زال، وهكذا يشهده كل من ذاق هذا، فهم في المثال كشخص واحد له أحوال مختلفة، وقد صور له صورة في كل حال يكون عليه هكذا كل شخص وجعل بينك وبين هذه الصور حجابًا فكشف لك عنها، وأنت من جملة من لك فيها صور، فأدركت جميع ما فيها عند رفع الحجاب بالنظرة الواحدة، فالحق سبحانه ما عدل بها عن صورها في ذلك الطبق، بل كشف لها عنها وألبسها حالة الوجود لها، فعاينت نفسها على ما يكون عليه أبدًا، وليس في حق نظر الحق زمان ماض ولا مستقبل، بل الأمور كلها معلومة في مراتبها التي لا تتصف بالتناهي ولا حد لها تقف عنده، فهكذا هو إدراك الحق تعالى للعالم ولجميع الممكنات في حال عدمها ووجودها، فعليها تفرعت الأحوال في خيالها لا في علمها، فاستفادت من كشفها لذلك علمًا لم يكن عندها الإحالة لم تكن عليها.

وقال في الباب الثالث عشر وثلاث مائة: اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها وهي:

الوجود المطلق: الذي لا يتقيد، وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه.

والمعلوم الثاني: العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه، وهو الذي لا يتقيد أصلًا وهو المحال، وهو في مقابلة الوجود المطلق، حتى لو اتصفا بحكم الوزن عليها، فكانا على السواء، و ما من نقيضين متقابلين إلا و بينهما فاصل به يتميز كل واحد عن الآخر، وهو المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر، وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق، لو حكم الميزان عليه لكان على السواء في المقدار من غير زيادة ولا نقصان، وهذا هو برزخ البرازخ، وله وجه إلى الوجود وله وجه إلى العدم، فهو يقابل

كل واحد من المعلومين بذاته وهو المعلوم.

الثالث: وفيه جميع الممكنات وهي لا تتنافى، ولها في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق، ومن هذا الوجه فيطلق عليها اسم الشيء الذي أراد الحق إيجاده، وقال: ﴿لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة:١١٧]، وليس له أعيان موجودة من الوجه الذي ينظر إليه منه العدم المطلق، ولهذا يقال له: ﴿كُنْ﴾ وكن حرف وجودي، فإنه لو أنه كائن ما قيل له كن، وهذه الممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه، وما يكون إذا كانت مما يتصف به من الأحوال، والأعراض، والصفات، والكون والعجب من الأشاعرة كيف تنكر على من يقول: إن المعدوم شيء في حالة عدمه وله عين ثابتة، ثم بطر على تلك العين الوجود، ومن هذه الحضرة علم الحق نفسه، فعلم العالم وعلمه له بنفسه أزلًا، فإن التجلي أزلًا وتعلق علمه بالعالم أزلًا على ما يكون العالم عليه أبدًا مهما لبس حالة الوجود لا يزيد الحق علمًا، ولا يستفيد رؤية – تعالى الله عن الزيادة في نفسه والاستفادة، انتهى.

تنبيه: قد تقرر أن الأعيان الخارجية مطابقة للأعيان الثابتة من جميع الوجوه، وأنه لا حادث إلا الظهور، وأن الأعيان الآن على ما كانت عليه، لكن بقى نظر وهو الذي أشرنا إليه سابقًا أنه مقام الحيرة المحمودة.

وقد أشار إليه الشيخ ﷺ في هذا الباب، فقال بعد قوله: «والاستفادة»، فإن قلت: فإن أحوال الممكنات مختلفة، وإذا كان الممكن في حالة له مقابل لم يكن في الأخرى، وبظهور إحداهما تتقدم الأخرى، فمن أين كان العلم له بهذه المرتبة؟ انتهى.

وتوضيح ما أشار إليه هو أن الظهور والبطون من أحوال المختلفة عليه، ولا

شك في أنه من حيث الظهور، وهو غيره من حيث البطون والظهور حادث بديهة كما علم آنفًا، فيعود الكلام في تعلق علم الذات سبحانه بالممكن من حيث الظهور، هل هو تعلقًا قديم فيلزم قدم الممكن من حيث الظهور وهو باطل ضرورة، أو هو حادث فيلزم حدوث معلوم لم يكن معلومًا في الأزل وهو باطل، والأمر دائر بينهما وهذا يرد على ما قررناه، وما حققه صاحب «رسالة الزوراء» وما نقلناه عن الشيخ ﵁ ولا يحضرني الجواب منقحًا في هذه الحال غير أن الشيخ ﵁ أجاب عنه في ذلك الباب بقوله: قلنا إن كنت مؤمنًا، فالجواب هين وهو أنه: علم ذلك من نفسه أيضًا، واكتسى الممكن هذا الوصف من خالقه، وقد ثبت لك النسخ الإلهي في كلام الحق، وقد ثبت ذلك تجلي الشرع في الدار الآخرة في صور مختلفة، فأين الصورة التي تحول إليها من الصورة التي تحول عنها؟ فهذا أصل تقلب الممكنات من حال إلى حال، وتنوع لتنوع الصور الإلهية، انتهى.

هذا ما أجاب به، وقد أحلنا تنقيحه عليك لما فيه من الأمر الخطر.

* * *

الفصل الرابع فـــي القدرة(١)

الله تعالى قادر، هذا مما اتفق عليه العقلاء، إلا أن معناه عند أهـل الملـة: هـو أن يضح منه إيجاد العالم وتركه، فليس بشيء منها لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وهذا هو الاختيار .

وعند الفلاسفة معناه: أنه يجب عنه وجود العالم؛ لأن إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلوه عنه، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور، وأثبتوا له الإيجاب.

وأما كونه قادرًا بمعنى: «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» فمتفق عليه من الفريقين.

إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن شبه الفعل الذي هو الفيض والجود لازم لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه، ومقدم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشريطتين صادقتان في الباري سبحانه.

---

(١) انظر : اللمع (ص٢٥) ، والتمهيد للمصنف (١٥٢، ١٥٣) وأصول الدين للبغدادي (ص ٩٣، ٩٤) ، والشامل للجويني (ص٦٢١) ، ولمع الأدلة له (ص٨٢)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص ٣٨، ٤٧)، معالم أصول الدين للرازي (ص٤٢) ، وغاية المرام للآمدي (ص٨٥، ٨٧) وشرح الطوالع للأصبهاني (ص١٦٦)، والمواقف للإيجي (ص٢٨)، وشرح المقاصد (٢/ ٥٩)، والإرشاد للجويني (ص٦٣)، ونهاية الأقدام (ص٢٣٨)، والمحصل للرازي (ص١٢١)، ومعالم أصول الدين (ص٤٤).

وقد تحقق من مقالات الحكماء: أن ذات الباري تعالى علة، فإنه لإيجاد العالم من غير اعتبار آمر معها يغايرها وجودًا ومفهومًا، كما هو رأى الأشاعرة، أو مفهومًا فقط كما هو رأى الصوفية على ما حققناه آنفًا.

والشيخ ﷺ لا يجعل الذات علة كما أسلفناه، فلا يلزم الإيجاب الذاتي الذي ذهب إليه الفلاسفة لكنه يقول بالإيجاب العلمي والإيجاب القولي.

قال: في «عقيدة الخواص» من أول «الفتوحات المكية»: هو الذي يفعل أمرًا ما إن شاء، ويتـركه إن شاء، وسبق العلم بالفعل أو بالترك يحيل وقوع ما لم يسبق به العلم، فالاختيار محال، والمضطر هو المجبور على الأمر، ولا جبر فلا اضطرار ولا اختيار.

وقال في الباب السابع عشر(1): الاختيار في حق الحق تعارضه وحدانية المشيئة، فنسبته إلى الحق إذا وصف به إنما ذلك هو الممكن عليه لا من حيث ما هو الحق عليه، قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ [السجدة: ١٣].

وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ﴾ [الزمر:١٩]، وقال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩]، فهذا هو الذي لمن خاف الحق، والذي يرجع إلى الكون، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة:١٣] فما شاء الله، ولكنه استدرك للتوصيل فإن الممكن قابل للهداية والضلال من حيث ما هو قابل فهو موضع الانقسام، وفي نفس الأمر ليس للحق فيه إلا أمر واحد، انتهى.

* * *

(1) انظر: الفتوحات (١/ ١٦٥).

الفصل الخامس في الإرادة[1]

هي عند الصوفية: نسبة ذاتية تقتضي التخصيص.

وعند الفلاسفة: هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل، ويسمونه: عناية.

قال ابن سينا: هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل فيما يجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل، منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأول.

وقالت الأشاعرة: هي صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع.

***

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة (ص١٦١، ١٧٠)، واللمع (ص٣٣، ٤٦)، والتوحيد للماتريدي (ص٢٨٦، ٣٠٥)، والتمهيد (ص٢٧)، وشرح الأصول الخمسة (ص٤٤٠، ٤٥٦)، والمحيط بالتكليف (ص٢٦٣، ٣٠٥)، وأصول الدين البغدادي (ص١٠٢، ١٠٤)، والإرشاد (ص٦٣، ٧١)، ولمع الأدلة (ص٨٣، ٨٥) والعقيدة النظامية (ص٢٥)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص ٧٨/٩١)، وتبصرة الأدلة (١/ ٤٠٩، ٤٢٠)، ونهاية الأقدام (ص٢٣٨، ٢٦٧)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص١٦٨، ١٧٠، ١٨٣)، وأصول الدين للرازي (ص٥٤، ٥٩)، وأبكار الأفكار (ص٢٢٨، ٢٥٣)، وغاية المرام (ص٦٢، ٧٥)، وشرح المواقف (٨/ ٨١، ٨٧)، وشرح المقاصد (٢/ ٦٩، ٧٢)، وشرح العقائد النسفية (١/ ١٣٥، ١٣٦)، وشرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار (ص١٢٨، ١٧٩)، ونشر الطوالع (ص٢٢٥)، وحاشية الدسوقي على أم البراهين (ص٩٨، ١٠٥).

الفصل السادس في السمع والبصر(١)

وهما عند الصوفية: من النسب الذاتية، فكما أن نسبة العلم تقتضي انكشاف المعلومات من حيث هي معلومة، لا من حيث هي مسموعة، ولا من حيث هي مبصرة، كذلك السمع والبصر كل واحد منهما نسبه ذاتية، تقتضي نسبة السمع انكشاف المسموعات من حيث هي مسموعة، لا من حيث هي معلومة.

وتقتضي نسبة البصر انكشاف المبصرات من حيث هي مبصرة، لا من حيث هي معلومة، فظهر بقولنا من حيث الفرق بينهما وبين العلم وهو مذهب الشيخ ﷺ فإنه قال في البصر في الباب السادس والأربعين: إن الممكنات وإن كانت لا تتناهى وهي معدومة، فإنها مشهودة للحق تعالى من كونه يرى، فإنا لا نعلل الرؤية بالوجود، وإنما نعلل الرؤية للأشياء بكون المرئي مستعدًا لقبول تعلق الرؤية به سواء كان معدومًا لنفسه أو موجودًا، فكل ممكن فمستعد الرؤية، فالممكنات، وإن لم تتناه فهي مرئية لله تعالى، لا من حيث نسبة العلم، بل من نسبة أخرى تسمى رؤية كانت ما كانت، قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ الله يَرَى﴾ [العلق:١٤]، ولم يقل هنا: «ألم تعلم بأن الله يعلم»،

---

(١) قال الباقلاني: ويجب أن يعلم: أنه سميع لجميع المسموعات، بصير لجميع المبصرات، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف:٨٠]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة:١]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللهَ يَرَى﴾ [العلق:١٤] وأيضًا:فإنه إن لم يوصف بالسمع والبصر لوجب بأن يوصف بضد ذلك، من الصمم والعمى، والله يتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. انظر: الإنصاف (ص٣٥) بتحقيقنا.

وقال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وقال: ﴿مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦]، و﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]، انتهى.

والعجب ممن ينسب الشيخ الأشعري إلى القول: بأن السمع والبصر يرجعان إلى العلم، لا صفتين زائدتين عليه لقوله؛ لأن إدراكات الحواس الخمس الظاهرة علم بمتعلقاتها، وهذه الحواس وسائل إلى ذلك المعلوم والحال أن الشيخ يقول بوجود سبع صفات حقيقية وثامنها البقاء، والله أعلم.

* * *

الفصل السابع في الكلام[1]

تنقيح هذا المبحث على طريق النظر قد بلغ الغاية القصوى في كتب الكلام، فلا حاجة إلى إيراده، لكن ننقل نبذة من كلام الشيخ ﷺ حتى لا يخلو كتابنا من حصر أمهات المباحث، قال ﷺ في الفصل الثاني من الباب الثامن والتسعين ومائة: الكلام والقول نعتان لله تعالى فبالقول يسمع المعدوم، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل:٤٠]، وبالكلام يسمع الموجود وهو قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ الله مُوسَى تَكْلِيماً﴾ [النساء:١٦٤]، وقد يطلق الكلام على الترجمة في لسان المترجم، وينسب الكلام إلى المترجم عنه في ذلك، فالقول له أثر في المعدوم وهو الموجود، والكلام له أثر في الموجود وهو العلم، فالموصوف بالتبديل في قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ [المائدة:١٣] [........][2].

لا يكون، فإذا تجلى في مثل هذه الصورة ليكون النطق بحسب ما يريده المتجلي مما يناسب تسبيح تلك الصورة لا يتعداه، فيفهم من كلام ذلك المتجلي تسبيح تلك

---

(١) قال الباقلاني: ويجب أن يعلم: أن الله تعالى متكلم، وأن كلامه غير مخلوق ولا محدث،. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللهَ﴾ [البقرة :٢٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ [النساء : ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾ [هود :١١٩]، وقوله ﷺ «**فضل كلام الله على كلام الخلق كفضل الخالق على المخلوق**»، ولا يتصف ببداية ولا نهاية؛ لأنه ﷺ كان يعوذ الحسن والحسين فيقول: «**أعيذكما بكلمات الله التامة العامة**»، ومحال أن يعوذ مخلوق بمخلوق، فثبت أنه عوذ مخلوقًا بغير مخلوق، إلى غير ذلك من الآيات والأخبار، ولأنه لو لم يكن متكلمًا لوجب أن يوصف بضد الكلام ؛ من الخرس والسكوت والعيّ، والله يتعالى عن ذلك. انظر: الإنصاف (ص٣٦).

(٢) صفحة غير واضحة بالمخطوط.

الصورة، وهو علم عجيب، قليل من أهل الله من يقف عليه؛ فيكون المنسوب إلى الله في مثل هذه الصورة بحسب ما هي عليه، هذا إذا وقع التجلي في المواد النورية والطبيعية، فإن وقع التجلي في غير مادة نورية ولا طبيعية وتجلى في المعاني المجردة، فيكون بها يقال في مثل هذا: إنه كلام، فمن حيث أثره في المتجلى له لا من حيث إنه تكلم كذا تلك الآثار كلها من طبقات الكلام الذي تقدم تسمى كلمات الله جمع كلمة، وهي أعيان الكائنات، قال تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ [النساء:١٧١]، وهو عين عيسى، ولم يلق إليها غير ذلك، ولا علمت غير ذلك، فلو كانت الكلمة الإلهية قولًا من الله، وكلامًا لها مثل كلامه لموسى ﷺ، ومريم لم تقل بالتثني قبل هذا ﴿وَكُنتُ نَسْياً مَّنسِياًّ﴾ [مريم:٢٣]، فلم تكن الكلمة الإلهية التي ألقيت إليها إلا عين عيسى –روح الله– وكلمته ﴿عَبْدُ﴾ [مريم:٣٠] مقام فنطق عيسى ببراءة أمة في غير الحالة المعتادة ليكون آية، فكان نطقه كلام الله في نفس الرحمن، فنفس الله عن أمه بذلك ما كان أصابها من كلام أهلها مما طهرها الله عنه.

ومن هنا قالت المعتزلة: إن المتكلم من خلق الكلام فيما ليس من شأنه أن يتكلم، فذلك كلام الله مثل الجماد والنبات وحالة عيسى، إلا القائلين بالشكل الغريب، فيجعلون مثل هذا من الأشكال الحادثة في الكون، وقد بينا لك معنى كلم الله وكلماته وكلام الله تعالى و علمه وعلمه ذاته، ولا يصح أن يكون كلامه ليس هو، فإن كان يوصف بأنه محكوم عليه بالزائد على ذاته، وهو لا يحكم عليه تعالى، وكل ذي كلام موصوف بأنه قادر على أن يتكلم، فيكون كلامه مخلوق، وكلامه قديم في مذهب الأشعري، وعين ذاته في مذهب غيره من العقلاء، فنسبة الكلام إلى الله مجهولة لا تعرف؛ لأن ذاته لا تعرف، ولا يثبت الكلام [.......] إلا شرعًا، ليس في قوة العقل إدراكه من حيث فكره فافهم.

والحق لم يزل متكلمًا وإن حدث في الكون فلا يدل على حدوثه في نفس الأمر، قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء:٢]، يعني عندهم وإن كان قد تكلم به مع غيره قبل هذا مثل ما في التوراة وغيرها مما هو في القرآن، هذا إذا قلنا أنه مريد كلام الله الذي هو صفة له، وإن كان الظاهر أن السامع إنما سمع كلام المترجم عن الله تعالى كما قال: «**إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده**»(١)، انتهى.

واعلم أن كلام الشيخ في هذا المقام على وجه التمام، فيه بحر المعارف والحقائق ولولا ضيق الوقت لأطنبت في شرحه، لكن ننبه إن شاء الله تعالى على ما لابد منه إجمالاً.

فمن قوله: «فإذا وقع التجلي» إلى قوله: «قال تعالى» أشار فيه إلى أن التجلي الإلهي الذي هو عبارة عن ظهور الوجود الحق، الذي هو مبدئ الآثار والأحكام مطلقًا كما علمت سابقًا بصور استعدادات الأعيان الثابتة المرتسمة في العلم القديم، وهذا الظهور يقتضي أن ينسب إليه جميع أحكام تلك الصورة التي ظهر بها على حسب مراتب الصور، والشاهد في السنة على التجلي في الصور حديث مسلم، وهو يتضمن تجليه قبل كشف الساق، وبعدها بصورة تنكر وصورة تعرف، وعبارة الشيخ تتناول القطعة الموجودة من تفسيره يصرح بذلك، و هي إما بعد فإن أول ما ينبغي للمتكلم في القرآن الذي هو كلام الله، المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصدور، المتلو بالألسنة أن يعلم أن الله سبحانه يتجلى في صور مختلفة كما ورد في الخبر، وإن من شأن هذا الحكم أن تستلزمه أحكام تلك الصورة التي ظهر بها، فيعلم عند ذلك في أي صورة ظهر الحق حتى، اتصف كلامه بحروف مسموعة وأصوات مقطعة، انتهى.

---

(١) رواه البخاري (١/ ٢٤٤)، ومسلم (١/ ٣١٠).

ثم تكلم على طبقات الكلام، فجعل الكلام للموجود، والقول للمعدوم من حيث إنه شيء، وجعل له التسبيح، واستدل على أن التسبيح ليس من طبقات الكلام بصريح الآية.

فإن قلت: قد علم من مذهب الشيخ أن تسبيح الأشياء يسمعه المكاشف بأذنه وسمعه الظاهر الحسي، وقد صرح بهذا في مواضع لا تحصى، فكيف جعل التسبيح من العلم لا من الكلام؟ قلت: قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء:٤٤] يفيد العموم، والأعيان الثابتة من جملة الأشياء فتدخل في هذا العموم، فأشار الشيخ إلى تسبيحها، وأشار إلى ما ذكرته بقوله تعالى: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت:١١]، ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ [النور: ٢٥]، فافهم.

ومن قوله: «قال تعالى» إلى قوله: «إلا القائلين» يشير فيه إلى أن النفس الرحماني الذي هو الوجود الإضافي، إذا امتد من باطن العيب وتعين في مرتبة من مراتب النسب، والإضافات الذاتية، وجدت العين الثابتة وهي بمثابة الحرف، فإذا امتد إلى الأعيان الثابتة، ظهرت الموجودات الخارجية وهي بمثابة الكلمة، كما قرره في عيسى عليه السلام وجعل القائلين بالشكل الغريب، وهو وضع يحدث للأفلاك نادرًا بعد مدة عظيمة يقتضي ظهور أمور غير معتادة عند الفلاسفة وهم القائلون به.

ومن قوله: «وقد آتينا» إلى قوله: «فافهم» يشير فيه إلى ما حققناه في الكلام على الصفات، وجعله الكلام عين العلم، والعلم عين الذات لا ينافي في ذلك؛ لأن الاتحاد بين الذات والصفات، وبين الصفات بحسب الحقيقة، والامتياز بحسب المفهوم والباقي معلوم.

الفصل الثامن في صفات اختلف فيها

فمنها: البقاء[1]، اتفقوا على أنه تعالى باقٍ، لكن اختلفوا في أنها صفة ثبوتية زائدة أم لا؟

فقال الشيخ الأشعري وأتباعه: نعم.

وقال القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين، والإمام الرازي: لا وهو الحق؛ لأن البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه.

ومنها: القدم، أثبته ابن سعيد من الأشاعرة صفة موجودة زائدة، والحق أنه سلبي، وأثبت الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء [.....] الإرادة.

ومنها: الاستواء، فقيل: هو الاستيلاء يعود إلى صفة القدرة، وذهب الأشعري في أحد قوليه إلى أنه صفة زائدة كالصفات الحقيقية.

ومنها: الوجه، أثبته الشيخ في أحد قوليه، والأستاذ أبو إسحاق، والسلف صفة ثبوته زائدة، وقال في قول آخر ووافقه القاضي: إنه الوجود، والجمهور قالوا: إنه عبارة عن الذات والصفات؛ لأنها هي الباقية.

ومنها: اليد ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فأثبت الأشعري صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات، وعليه السلف وإليه يميل القاضي أبو بكر.

---

(١) انظر التمهيد للباقلاني (١٤)، وأصول الدين للبغدادي (ص١٠٨،٩٠) ، والاقتصاد في الاعتقاد (ص١٩)، والمقصد لأنس (ص٩٦)، والمحصل للرازي (ص١٢٦)، وشرح طوالع الأنوار (ص١٨٣)، وشرح المقاصد (٢/ ٧٩)، وحاشية الدسوقي على أم البراهين (ص٧٩).

وقال: الأكثر أنهما عبارتان عن القدرة، وتخصيص آدم بتخصيص الكعبة للتشريف، والتشبيه كناية عن كمال القدرة.

ومنها: العين.

قال الشيخ: تارة هي صفة زائدة، وتارة هي البصر، وقيل: كناية عن الحفظ والكلام.

ومنها: الجنب.

قيل: صفة زائدة، وقيل: معنى نظرت في جنب الله أي: في حقيقة أمره.

ومنها: القَدم (بفتح القاف).

ومنها: الرِّجل.

ومنها: اليمين.

ومنها الأصبع، فقيل: صفات زائدة.

وقيل: القدم: مالك خازن النار، وقيل: خلقًا يخلقه الله، واليمين: القوة، والأصبع: النعمة.

ومنها: التكوين، أثبته الحنفية صفة زائدة على السبع أخذًا من قوله: ﴿**كن فيكون**﴾ وقالوا: إنه غير القدرة.

وأثبت الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني: صفة توجب الاستغناء عن المكان.

وأثبت القاضي أبو بكر الباقلاني ثلاث أُخر هي: إدراك الشم، والذوق، واللمس.

وأثبت مثبتو الحال: العالمية وراء العلم، والقادرية وراء القدرة، وكذا باقي الصفات.

و أثبت أبو سهل الصعلوكي بحسن كل معلوم علمًا، وبكل مقدور قدرة [.......][1].

* * *

(١) غير واضح بالأصل.

خاتمة

لا شك في أن الله بحسب كل ممكن، بل و محال صفة سلبية هي أنه تعالى ليس ذلك الممكن، و لا ذلك المحال؛ فتكون الصفات سلبًا بلا نهاية، لكن حصرها إجمالًا ممكن، وذلك من وجوه: فمنها أنه ليس بممكن و لا محال، و هذا أول مراتب السلب، و بعد أنه لا جسماني ولا روحاني و لا معنوي؛ لأنها ممكنة و هلم جرا إلى ما لا نهاية له؛ لأنه لما كانت السلوب و الإضافات بسيطة و مركبة لا جرم جاز و وجود أسماء لانهاية لها متباينة.

وهذه الصفات السلبية أو الإضافية الغير المتناهية هي الأعيان الثابتة في العلم، و إلى ذلك أشار الشيخ في الفصوص بقوله: «**من أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء**»[1].

---

(١) قال ابن ناصر في مجمع البحرين شرح الفصين: قول الشيخ ما نصه في الفصوص: (**لما شاء الحق من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع**) (**لما شاء الحق**) أي: لما نظر الحق سبحانه في حضرة غيب الذات، نظر تنزه في الكمال الذاتي المطلق الذي لا يتوقف ثبوته له على أمرٍ خارجي؛ إذ ما ثم يخرج عنه.
وبهذا صحَّ الفناء الذاتي، فشاهد تعالى بالنظر المذكور على النحو المذكور، كمالاً آخر مستحبًا في غيب هويته غير الكمال الأول، وإذًا رقيقة متَّصلة بين الكمالين اتصال تحبب تام، فكان ذلك الكمال الثاني هو الكمال الأسمائي من حيث النسبة الشهوديَّة كمال الجلاء واستجلاء وعلمٍ.
إن هذا الكمال الأسمائي لا يظهر بدون الغير، فشاء ما شاء، وفعل ما أراد فالمشيئة عرش الذات، وإنما قلنا بالمشيئة؛ لأنه لو كان العالم أعني وجوده لذات الحق لا للمشيئة؛ لكان العالم مشاركًا للحق

في الوجود، وليس كذلك فالمشيئة حكم لذات الحق أزلاً وهي تطلب تأخر وجود العالم عن وجود الحق، فيصح حدوث العالم وليس ذلك إلا بنسبة المشيئة وسبق العلم بوجوده، فكان وجود العالم مرجَّحًا على عدمه، والوجود والمرجح ساوق الوجود الذاتي الذي لا يتَّصف بالترجيح في مرتبة العلم، فافهم.

وإنما قال ﷺ: شاء، ولم يقل: أراد إشارةً إلى أن التوجُّه كان من مرتبة الذات من الفيض الأقدس، فإن المشيئة توجِّه الذات نحو حقيقة الشيء كان ما كان، والإرادة تعلق بتخصيص تخصيص أحد الجائزين من طرفي الممكن أعني: وجوده في مقام الألوهيَّة، فالمشيئة عين الذات وعرشها، وقد يكون متعلقها الإرادة إذا شاء أراد، والإرادة من الصفات الموجبة للاسم المريد المقتضي للوجود وهي عرش الألوهيَّة، فالمشيئة أقدم وأعم من الإرادة، فقد تتعلق المشيئة بالإرادة التي تقتضي الوجود فتتعلق بالإيجاد، وقد تعلَّق بالمعدوم لبقائه على أصله، فمتعلق المشيئة العدم والوجود بخلاف الإرادة، فإن متعلِّقها الوجود.

قال الله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيراً﴾ [النساء:١٣٣].

وقال تعالى في الإرادة: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢]، فلمَّا كان المقام مقام الأقدم لا القديم، وتعلُّق التوجُّه بالأمر المعدوم، فقال ﷺ: لما شاء، فافهم.

وهنا مسألة في المشيئة في «غرائب الفتوحات» فأذكرها: فإنه ﷺ ما كتب شيئًا ولا ذكره إلا للاستمتاع والانتفاع.

فاعلم أن العدم يحكم على صور الممكنات بالذهاب والرجوع إليه رجوعًا ذاتيًا، فالممكنات بين إعدام من العدم وإيجاد من الواجب الموجود، فحكم العدم يتوجه على ما وجد من الصور، وحكم الإيجاد من واجب الوجود، يعطي الوجود.

فلمَّا قال تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم:١٩] من باب الإشارة إلى غوامض الأسرار لأولي الأفهام وهو أنه عين كل منعوت بحكمٍ من وجودٍ، وعدمٍ ووجوبٍ وإمكانٍ ومحالٍ فما ثمة عين توصف بوصف، أو تحكم بحكم إلا وهو ذلك العين، وهذه مسألة تضمنها هذا المقام ولولا ذلك ما ذكرنا.

قال ﷺ في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة، وما تقدَّم لهذا ذكر في كتاب «الفتوحات» غير هذا الموضع، ولن تراها في غيره إلا في الكتب المنـزَّلة من عند الله كالقرآن وغيره، ومنها أخذناها بما رزقنا الله من الفهم في كلامه، انتهى كلامه ﷺ.

وهنا مسألة أخرى أذكرها لك فإنها من الغرائب وهي أنه ﷺ ذكر في الوصل الخامس من الخزائن من «الفتوحات»: إنه لو كانت المشيئة تقتضي الاختبار لجوزنا رجوع الحق إلى نفسه، وليس الحق بمحلٍ للجواز لما يطلبه الجواز من الترجيح من المرجح، فمحالٌ على الله الاختيار في المشيئة؛ لأنه محال عليه الجواز؛ لأنه محالٌ أن يكون لله مرجح يرجح له أمرًا دون أمرٍ، فهذا المرجح لذاته، فالمشيئة أحديَّة التعلُّق فافهم.

فإذا قلنا: إن العلم تابع المعلوم ولا أثر للعلم في المعلوم، والمشيئة تابع للعلم، والإرادة تابع المشيئة، بل عين المشيئة في الخارج، فيظهر رائحة الخير.

قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق:٢٩] ما شاء الله كان، والمحال ليس بمشاء، فكم يكن هذا القدير العزيز الحكيم، والحكمة تمنع الحكيم أن يفعل بغير حكمة وإلا لم يكن حكيمًا وهو حكيمٌ عالمٌ، فافهم الحق إنما قال ﷺ: الحق، ولم يقل الله؛ لأن المشيئة عرش الذات الحق من المقام الأقدم، والله اسم المرتبة من مقام القديم وهي الألوهيَّة، وعرشها الإرادة.

قال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود:١٠٧]

(من حيث أسمائه الحسنى) يعني: لما شاء من حيث الأسماء واقتضائها يرى أنوار أسمائه المصونة، وأثار أسراره المكنونة المخزونة في المظهر الجامع كما سيجيء لا من حيث الذات البحت، فإنها لا يضاف إليها شيء سوى الغنى عن العالمين، وكان ذلك: أي ما شاء بحركة حبيَّة، وتنفس رحماني: «**كنتُ كنـزًا مخفيًا، فأحببتُ أن أُعرف، فخلقت الخلق لأعرف فتعرَّفت بهم، فعرفوني**».

أما الاسم في التحقيق، فهو التجلِّي المظهر لعين الممكن الثابتة في العلم، ولكن من حيث تعين ذلك التجلِّي المنبعث من الغيب المطلق في مرتبته، والتجلِّي من حيث تعيُّنه اسمٌ دالٌ على الغيب المطلق الغير المتعين، والتسمية عبارة عن نفس دلالة الاسم على الأصل الذي تعيَّن منه، ودلَّ عليه، فافهم، إنه أصلٌ عزيزٌ شريفٌ.

(التي لا يبلغها الإحصاء): أي باعتبار الجزيئات الظاهرة في كل آنٍ، فإنها غير متناهية دنيا، أو آخرة،

أو فيهما، وأمَّا باعتبار الكليَّات والأمهات، فهي محصورة كما في الخبر الصحيح: «ومَنْ أحصاها دخل الجنة... الحديث» خبر من صادق عن إمكان الإحصاء.

وهكذا إذا نظرت إلى العالم مفصِّلاً بحقائقه، ونسبه وجدته محصور الحقائق والنسب، معلوم المنازل والرتب متناهي الأجناس بين متماثلٍ ومختلف؛ وذلك لأن الأسماء هكذا وهي صور الأسماء، فافهم.

(أن يرى أعيانها): أي أعيان الأسماء الخارجية من العلم إلى العين وهي تعيناتها، وأمَّا حقائقها التي عين كل فرد من أفراد العالم منها، فمظهر اسم من الأسماء، وعين من الأعيان، وأفرادها غير متناهية كالأسماء التي لا تحصى.

وأمَّا قول الشارح القيصري رحمه الله: إن المراد من الأعيانِ الأعيان الثابتة، فليس بظاهر لأمرين أحدهما: أن الأعيان الثابتة كانت مربية له تعالى قبل مشيئة الخلق بلا أمر.

والثاني: أنه ما مضى ذكر الأعيان الثابتة حتى يرجع الضمير إليه لا لفظًا، ولا حكمًا، بل الصحيح الظاهر أن الضمير إلى الأسماء، فافهم.

(وإن شئت قلت): أي إن شئت الترقي قلت، (أن يرى عينه): أي ذاته فالأولى رؤية الكامل، والثانية رؤية الأكمل (في كون جامع).

والجامع نعتٌ إلهي، وهو الذي لم يخرج عنه معلومٌ أصلاً لا حق، ولا خلق، ولا يمكن، ولا واجب، ولا محال، وهو حضرة لها الدوام والبقاء، ولا تعقل إلا جامعة وما لها أثر إلا الجمع، وما تفرق إلا ليجتمع.

قال تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البيِّنة:٤]: أي الكتاب الجمعي.

بينة الفرق على الجمع الشاهد على عين العيان، فذلك هو عين الجمع والوجود، ومقام السكوت والخمود، فافهم.

فالكون الجامع هو جامع الضدين: أي العدم والوجود، والجمع والفرق، والقدم والحدوث، والحقيَّة والخلقية وهو الإنسان الكلِّي الكامل؛ لأنه برزخٌ بين الحق والعالم، فجمع طرفي الأضداد.

ومن هذا المقام قال الخراز قُدِّس سرُّه: عَرفت الله بجمع الأضداد: أي ذوقًا ووجدانًا، يشير إلى

و سوف يأت طرف كلام على ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى، والله يقول الحق، و هو يهدي السبيل، و الحمد لله .

* * *

التحقيق بالصورة، بل الكون الجامع هو عين الضدين.

كما ذكر الشيخ ﷺ عن شخص من أصحابه اسمه تاج الدين الأخلاطي أنه قال له حين سمع منه ﷺ هذه الرواية: أي رواية الخراز، فقال: هو عين الضدين معًا وقول الخراز يوهم أن ثمة عينًا ليست هي عين الضدين، لكنها تقبل الضدين معًا والأمر في نفسه ليس كذلك، بل هو عين الضدين؛ إذ لا عين زائدة، فالظاهر عين الباطن، والأول عين الأخر، وكذلك الرَّاد فيما نحن فيه أن الكامل كون جامع هو عين المجموع لا عين جامع للمجموع؛ إذ لا عين زائدة قابلة جامعة، فافهم.

(يحصر الأمر كله): أي أمر الأسماء الإلهيَّة كلها، أو الأمر الإلهي ذاتًا، واسمًا، وصفةً وإنابةً، والأولى باعتبار العبارة الأولى، وهي أن يرى أعيانها، والثانية باعتبار العبارة الثانية وهي أن يرى عينه لكونه متعلِّق بقوله يحصر: أي يحصر الأمر؛ (لكونه) الكون الجامع (متَّصفًا) بالوجود، وكل ما اتَّصف بالوجود دخل تحت حيطة الحصر، فانحصر الوجود الجامع كان ما كان، فافهم.

قال الشارح الشيخ عبد الرازق الكاشي قُدِّس سرُّه: إن قوله: (لكونه) علَّة لرؤيته تعالى عينه في الكون الجامع.

وقال الشيخ عبد الرحمن الجامي: إن قوله: لكونه متعلِّق بقوله: يرى، على أنه علَّة مصححة للرؤية، فإن الشيء ما لم يكن موجودًا لم يصح رؤيته، أطلق الكلام ولم يقيداه مع أن الشيخ الأكبر ﷺ ذكر في هذه المسألة: إن شرط الرؤية إمكان الوجود لا الوجود. انظر: حكم الفصوص والفتوحات (ص١٩٩) بتحقيقنا.

الباب الثالث

فـــي الأفعال

وفيه فصول

الفصل الأول في أفعال العباد[1]

---

(١) **قال الباقلاني**: اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى هو الخالق وحده، لا يجوز أن يكون خالق سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبيحها خلق له تعالى لا خالق لها غيره ؛ فهي منه خلق وللعباد كسب، على ما قدمنا بيانه بقوله تعالى :﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأمثال هذه الآية من الأدلة على الفرق بين الخلق والاختراع والكسب، فالواحد منا إذا سُمي فاعلًا فإنما يسُمى فاعلًا بمعنى أنه مكتسب، لا بمعنى أنه خالق لشيء وقالت المعتزلة، والنجارية، والجهمية، والروافض: إن أفعال العباد مخلوقة للعباد بقدرة العباد، وإن كل واحد منا ينشىء ما ينشيء ويخلق ما يفعل، وليس لله تعالى على أفعالنا قدرة جملة، ونعوذ بالله من هذا الاعتقاد وسوء المقال، والدليل على صحة مذهب أهل السنة والجماعة وبطلان قول من خالفهم من أهل الزيغ والبدع الكتاب والسنة وإجماع الأمة وأدلة العقل.

فالدليل من الكتاب أكثر مما يحصى، لكن أذكر منه ثلاثه تنبه اللبيب على بقيتها إن شاء الله تعالى، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات:٩٦] فأخبر تعالى أنه خالق لأعمالنا على العموم، كما أخبر أنه خالق لصورنا وذواتنا على العموم، وهذا من أوضح الأدلة من الكتاب .

الثاني: قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ومعلوم أن أفعالنا مخلوقة إجماعًا، وإن اختلفنا في خالقها، وهو تعالى قد أدخل في خلقه كل شيء مخلوق، فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره سبحانه وتعالى . فإن قيل فكلامه شيء فيجب أن يكون مخلوقًا، قلنا: قد احترزنا بحمد الله تعالى عن هذا السؤال بقولنا: إنه أخبر أنه خلق كل شيء مخلوق، وكلامه وصفات ذاته تعالى قد أثبتنا أنها غير مخلوقة ولا خالقة؛ بل هي صفة الخالق تعالى قديمة بقدمه موجودة بوجوده قبل جميع المخلوقات؛ فبطل هذه السؤال .

=

وجواب آخر يبطل هذا السؤال وهو: أنك تقول: إن الله تعالى مخاطب، والمخاطب لا يدخل تحت الخطاب، ألا ترى أن الواحد منا إذا قال: دخلت الدار فضربت من فيها، أو أخرجت من فيها، أو أعطيت من فيها لا يدل ذلك على أنه دخل تحت الخطاب، بأن يكون ضرب نفسه، ولا أخرج نفسه ولا أعطى نفسه، لأنه مخاطب، والمخاطب لايدخل تحت الخطاب وكذلك قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وهو مخاطب، فلا يدخل تحت الخطاب بذاته ولا صفاته جل عن ذلك وتعالى، كما قال: ﴿الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩] قهر الكل ولم يدخل في القهر ذاته وصفاته. فافهم التحقيق لتدفع به كل بدعة وتمويه من أهل البدع إن شاء الله.

الثالث: قوله تعالى :﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: ٤٠] والدلالة من هذه الآية من أوجه :أحدها: أنه قال تعالى :﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [الروم: ٤٠] وهذا عام في ذواتنا وصفاتنا، ثم أكد ذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم: ٤٠] يعني ثم خلق أرزاقكم، وعند المخالف أن العبد يخلق أفعاله ورزقه، فهو خلاف ما أخبر الله تعالى به من كونه خالقا لنا ولأرزاقنا.

الوجه الثاني: من الدلالة: أنه قال: ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ [الروم: ٤٠] فكما لا يقدر أحد أن يخلق موته ولا حياته، فكذلك لا يقدر أن يخلق فعله ورزقه، من حركة ولا سكون ولا غير ذلك .

الثالث: سبحانه وتعالى نزَّه نفسه عن عقدهم وخبثهم إذ أضافوا فعل شيء وخلقه إلى غيره، فقال: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: ٤٠] ثم أكد ذلك بعده بمواضع فقال: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾ [فاطر: ٣] سبحانه وتعالى، وقال: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] . وأما الدليل من السنة فكثير أيضًا، غير أني أذكر منه خبرين ننبه العاقل الفطن على الاستدلال بأمثالهما من السنة .

الأول: ما روي عنه ﷺ أن قال: «إن الله خالق كل صنعة وصانعها» وصنعة الصانع إنما هي بحركاته وأفعاله، سواء كان في صنعة مباحة وطاعة، ككتابة القرآن، والحديث، والفقه، أو محظورة ؛ من تصوير صور الحيوان، أو عمل السلاح ليقتل به المسلمين، فصح بهذا الخبر أن الله جل وعلا خالق للفاعل منا ولفعله .

الخبر الثاني: قوله ﷺ لابن عباس رضي الله عنهما: « فرغ ربك من أربع: من الخلق، والخُلق، والرزق،

والأجل فلو جهد الخلق على أن يؤتوك ما لم يقدره الله لم يقدروا على ذلك »، وروي: « **لو جهد الخلق على أن ينفعوك أو يضروك لم يقدروا على ذلك**» والمخلوقات منها الضار والنافع، في العاجل والآجل، وقد جعل ﷺ كل ذلك إلى تقدير الله تعالى وخلقه له، ولم يجعل إلى العباد شيئًا من ذلك، فاعلمه وتحققه .

فصل في الدليل على ذلك:

ويدل على صحة ما قلناه: إجماع المسلمين، وأنهم يقولون: لا خالق إلا الله، كما يقولون: لا رازق، ولا محيي، ولا مميت إلا الله تعالى، فنقول: فلا يكون الخلق من غيره، وأثبتوه خالقًا.

فصل في ذلك أيضًا:

ويدل على صحة ما قلناه من جهة العقل، وأنه لا خالق إلا الله تعالى، وهو كثير جدًا، لكن نختصر على قدر فيه الكفاية إن شاء الله تعالى، فمن ذلك أن نقول لهم: إن قلتم إن الواحد منا يخلق أفعاله، من طاعة، أو معصية، أو إيمان، أو كفر فقد شركتم بيننا وبين الله تعالى في الخلق، وأنه لا يتم خلقه إلا بخلقنا، وذلك أن الجسم لا يخلو من حركة، أو سكون، أو كفر، أو إيمان، أو طاعة، أو معصية، فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد وبين الرب، وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر، وهذا شرك ظاهر، نعوذ بالله منه .

دليل آخر من جهة العقل: وأنه لا خالق إلا الله، لأن الخالق الصانع أقل ما يوصف به علمه بخلقه، كما قال:﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك:١٤] ونحن نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم فعله فيه، ولا يحصره ولا يعده بقدرة، حتى إن الواحد منا يريد أن يتكلم صوابًا فيرمى خطأ إلى غير ذلك، فيفعل ما لا يعلمه ولا يريده، وأيضًا الواحد منا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه، فعند المخالف أن كل خطوة خطاها خلقها وأنشأها، ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول ولا يعلمه ولا يعرفه ؛ فلم يبق إلا أن الخالق لأفعالنا وأكسابنا هو الله تعالى الذي يعلمها، كما قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك:١٤] دليل آخر من جهة العقل: وهو: من شرط الخالق للشيء أن يكون قادرًا على خلق الشيء وضده، فإن من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها، وهو الموت، وكذلك من يقدر على خلق التفريق في الجسم يقدر على خلق الاجتماع له، حتى يعود كما كان جسمًا مؤلفًا، ولما وجدنا أحدنا لا يقدر على ذلك صح أنه غير خالق، ولما وجدنا الخالق تعالى يقدر على خلق الشيء وضده دل على أنه هو الخالق لا خالق سواه، وقد قيل عن الشيخ الإمام أبي بكر بن فورك ﷺ أنه كان مع إسماعيل المعروف بالصاحب =

في بستان، وكان يعتقد شيئًا من ذلك، فأخذ سفرجلة وقطعها من الشجرة، وقال له: ألست أنا قطعت هذه السفر جلة ؟ فقال له رضي الله عنه مجيبًا: إن كنت تزعم أنك خلقت هذه التفرقة فيها فاخلق وصلها بالشجرة حتى تعود كما كانت . فبهت وتحير ولم يقدر على جواب.

وبلغني أيضًا أن بعض القدرية وقف على إحدى رجليه وشال الأخرى، وقال: ألست أنا رفعت هذه وحططت هذه ؟ فقال له بعض أهل السنة: إن كنت تزعم أنك خلقت الشيل في هذه المشتالة فاخلق الشيل في الأخرى حتى تصير مشتالة معها، فبان له الحق ورجع عن قوله الباطل .

دليل آخر من جهة العقل: وهو أنك تقول: حقيقة الخلق والإحداث هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وإذا كان الواحد منا على زعمكم يقدر أن يخلق حركة معدومة حتى يخرجها من العدم إلى الوجود، وأن يخلق شيئًا زائدًا فيخرجه من العدم إلى الوجود، وأن يخلق له لونًا غير لونه فيخرجه من العدم إلى الوجود، وفي هذا القول الخبيث التسوية بين قدرة الله تعالى وقدرة العباد، وأنهم يقدرون على ما يقدر عليه . تعالى ربنا عن ذلك علوًا كبيرًا . فصل في ذلك أيضًا نذكر فيه شبهًا يزعمون أن لهم فيها حجة، وليس حجة بحمد الله تعالى، كما قال :﴿**حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ**﴾ [الشورى: ١٦]. فإن احتجوا بقوله تعالى :﴿**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ [السجدة: ١٧] قالوا: فأثبت لنا العمل، والعمل هو الفعل، والفعل هو الخلق، فالجواب: أنه تعالى أراد ها هنا بالعمل الكسب، والعبد مكتسب على ما بينا.

ويدل على ذلك: أنه قال في موضع آخر: ﴿**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [التوبة:٨٢] نحن لا نمنع أن يكون سمي كسب العبد عملًا له، إنما نمنع أن يكون العبد خالقًا مخترعًا لفعله مخرجًا له من العدم إلى الوجود، وقد بينا أن الخلق والاختراع والخروج من العدم إلى الوجود لا يقدر عليه إلا الله تعالى، فلم يكن لهم في الآية حجة.

فإن احتجوا بقوله تعالى :﴿**فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ [المؤمنون: ١٤]، وبقوله تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ [السجدة: ٧] وبقوله تعالى :﴿**وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ**﴾ [المائدة: ١١٠] فالجواب من أوجه: أحدها: أنه يعني بقوله ﴿**أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ [المؤمنون:١٤] يعني أحسن المقدرين، فعيسى عليه السلام يقدر الطين صورة، والخلق يقدرون الصورة صورة، لا أنهم يخرجون الصورة من العدم إلى الوجود، فقال تعالى: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ أي المقدرين . فاعلم ذلك .

جواب آخر: وذلك أن الله تعالى هو الخالق لا خالق سواه، لكن لما ذكر معه غيره قال: ﴿**أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ وإن كان هو الخالق على الحقيقة دون غيره، كما يقال: عدل العمرين، وإنما هو أبو

بكر وعمر، لكن لما جمع بينهما سماهما باسم واحد، وكذلك قول الفرزدق:

أخـــذنا بأكنـــافِ الـــسَّماءِ عَلـــيكم لَنـــا قمراهـــا والنُّجـــوم الطَّوالـــع

والقمر واحد، لكن لما جمعه مع الشمس سماهما قمرين، وكأنه تعالى لما علم من الكفار ومنكم أن تجعلوا معه غيره خالقًا قال: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] على زعمهم أن معه غيره، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] على زعمكم، لأن عندهم ان النشأة اهون من الإعادة، فذكر ذلك على سبيل الرد عليهم والإنكار لقولهم إن معه خالقًا غيره، لا أنه أثبت معه خالقًا غيره .

جواب آخر: وذلك أن لفظة أفعل في كلام العرب: يراد بها إثبات الحكم لأحد المذكورين وسلبه الآخر من كل وجه، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان:٢٤] فأثبت حسن المقيل لأهل الجنة، مع حسن المستقر، وسلب ذلك عن أهل النار أصلًا ورأسًا؛ لأن أهل النار ليس لهم حسن مستقر ولا حسن مقيل، فكذلك قوله تعالى: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ أثبت الخلق له وأنه هو المتفرد به دون غيره، وكذلك يقول القائل: العسل أحلى من الخل. لا يريد أن للخل حلاوة بوجه، بل يريد إثبات الحلاوة للعسل وسلبها عن الخل أصلًا، ورأسًا فكذلك قوله: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ أثبت الخلق له دون غيره.

فإن احتجوا بقوله تعالى :﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: ٣] فكيف يجوز أن يكون خالقًا لكفر الكافرين، وعصيان العاصين، وفيه من التفاوت غير قليل . فالجواب: أن هذا سوء فهم، وذلك أن هذا أراد به سبحانه وتعالى خلق السماوات في الصورة، وأنه ليس فيها فطور ولا شقوق، وأجمع المفسرون على ذلك، فلا حجة لكم فيها؛ ثم إن أول الآية حجة عليكم، لأنه قال: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: ٢] وبين الموت والحياة تفاوت، وهو خالق الجميع لا خالق لذلك غيره، فكذلك كفر الكافرين وإيمان المؤمنين وإن كان بينهما تفاوت في الحكم فليس بينهما تفاوت في الإيجاد والاختراع وإحكام الخلق، فصح أن الآية حجة عليهم لا لهم . فإن احتجوا بقوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: ١٥] فلو كان الله الخالق لوكزة موسى لقال: هذا من عمل الرحمن، الجواب من وجهين أحدهما: أن قول موسى هذا القول على وجه الأدب، أي إني أرتكب ما نهيت عنه من شره النفس ووسوسة الشيطان، ألا تراه قال في ضلال السبعين من قومه لما لم يكن له في ذلك كسب: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥] فيجب على العبد عند خطئه

وذنبه أن يرد اللوم والتقصير إلى نفسه وإلى وسوسة الشيطان، ولا يرد ذلك إلى خلق الله تعالى وإرادته؛ لأنه يصير كالمحتج عليه تعالى، وليس لأحد عليه حجة : ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

ومثل هذا قول أبيه آدم عليه السلام وحواء: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا﴾ [الأعراف: ٢٣] فردًا التقصير والنقص واللوم إلى أنفسهما، لأن هذا موضع الأدب والتذلل، لا موضع الاحتجاج، ومثل هذا كثير .

الجواب الثاني: أن الإجماع منا ومنكم: أن الوكزة ليست خلق الشيطان ولا عمله، بل هي عندنا من خلق الله تعالى واختراعه، ولموسى عليه السلام كسب وعلى عقدهم النحس أنها خلق موسى وعمله، وليس لله فيها خلق ولا اختراع ولا عمل، فبطل احتجاجهم بالآية، ولم يبق إلا ما قلناه، وهو أنه أراد بقوله: ﴿مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [المائدة:٩٠] أي: زين ذلك وحسنَّه لي، والله المعين.

فإن احتجوا بقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ الله وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] فأوضح تعالى أن السيئة منا، والحسنة منه فالجواب من ثلاثة أوجه الأول: أنه لا يصح لكم الاحتجاج معشر المعتزلة بهذه الآية بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب ؛ لأن ظاهرها فيه تعلق لمن يقول إن الخير خلق الله تعالى وفعله، والشر خلقنا وفعلنا، وأنتم لا تقولون بظاهر هذه الآية؛ لأنكم تقولون إن أحسن الحسن وخير الخير الإيمان والمعرفة . وتقولون ليس لله في هذا قدرة ولا خلق، وإنما هو بقدرة العبد المؤمن وخلقه، فلا حجة لكم فيها .

الجواب الثاني: أن صريح النص في أول هذه الآية حجة عليكم، لأنه يقال: رد عليهم، وأمر نبيه عليه السلام أن يرد عليهم، بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ الله﴾ [النساء: ٧٨] ثم جهلهم وإياكم، وأكد ذلك بقوله: ﴿فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨] فصارت الآية واضحة عليكم لا لكم .

الجواب الثالث: قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ الله وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] وهذا صحيح من وجهين أحدهما: أن مثله في القرآن كثير، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١] تقدير الكلام يقولون: ربنا ما خلقت هذا باطلاً، ومثله أيضًا قوله تعالى: ﴿وَالْمَلائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ﴾ [الأنعام: ٩٣].

ومثله أيضًا قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [آل عمران: ١٠٦] تقدير الكلام ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ [آل عمران:١٠٦] فيقال لهم: ﴿أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [آل عمران: ١٠٦] فكذلك هذا، فتقدير الكلام فيه ﴿لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ﴾ [النساء: ٧٨] فيقولون: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ﴾ .

الوجه الثاني: أن هذه الآية إن لم تحمل على ما قلناه صار بعضها ينقض بعضًا ويخالف بعضًا، وليس في كتاب الله تعالى مناقضة ولا اختلاف، فصح ما قلناه ؛ لأنه قال في أول الآية ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ ثم يرجع في سياقها فيقول: لا إنما البعض مني والبعض من خلقي، كلا والله، بل ذكر ذلك في سياق الآية تجهيلاً لقائله وردًا عليه، فافهم الحق وادفع به فإن احتجوا فقالوا: وجدنا أفعالنا واقعة على حسب قصدنا، فوجب أن يكون خلقًا لنا وفعلًا لنا .

قالوا: وبيان ذلك أن الواحد منا إذا أراد أن يقوم قام، وإذا أراد أن يقعد قعد، وإذا أراد يتحرك تحرك، وإذا أراد أن يسكن سكن، وغير ذلك فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى إرادته دل على أن أفعاله خلق له، وفعل له، فالجواب من وجهين أحدهما: أن هذا غير صحيح أولاً، فإنا نرى من يريد شيئًا ويقصده ولا يحصل ما يريد ولا ما يقصد، فإنه ربما أراد أن يطلق بصواب فيخطيء، وربما أراد أكلاً لقوة وصحة فيضعف ويمرض، وربما ابتاع سلعة ليربح فيخسر، وربما أراد القيام فيعرض له ما يمنعه منه، إلى غير ذلك؛ فبطل ما ذكرتموه، وصح أن فعله خلق لغيره، يجري على حسب مشيئة الخالق تعالى، وإنما يظهر كسبه لذلك الفعل بعد تقدم المشيئة، والخلق من الخالق .

الجواب الثاني: أن وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم لا يدل ذلك على أنه خلق لهم واختراع، ألا ترى أن مشي الفرس والدابة يحصل على قصد الراكب وإرادته من عدو، وتقريب، واستطراف، ووقوف، إلى غير ذلك، ولا يقول عاقل إن الراكب خلق جري الفرس ولا سرعتها، ولا غير ذلك من أفعالها، فبطل أن يكون حصول الفعل على قصد الفاعل يدل على أنه خلقه، وكذلك أيضًا السفن يحصل سيرها وتوجهها في السير من يمين إلى شمال على حسب قصد الملاَّح، ولا يدل ذلك على أن الملاَّح خلق سير السفن ولا توجهها فإن كابروا الحقائق وقالوا: نقول إن ذلك خلقه الملاَّح والفارس فقد خرجوا عن الدين وسووا بين الخالق والعباد، وأن قدرة كل واحد منهما تتعلق بمقدورات، وهذا كفر صراح، وإن قالوا: حركات السفن تقع على حسب قصد الملاَّح وليس بخلق له، قلنا: فكذلك أفعال أحدنا قد تقع، ولا

نقول إنها تقع في كل حال على حسب قصده، ولا يدل ذلك على أنه خلقها فاخترعها. يؤكد ذلك أن البياض يحصل في الناطف عند قصد الناطفي له، ولا يقول أحد إن واحدًا منا يقدر أن يخلق لونًا لغيره ولا لنفسه، فلا يمتنع أن يكون الفعل قد يحصل على حسب قصد أحدنا، وليس هو خلقًا له ولا موجودًا له من العدم إلى الوجود ، فاعلم ذلك.

يؤكد هذا أيضًا أن نمو الزرع يحصل على حسب قصد الزارع وقيامه عليه بسقيه وغير ذلك، ولا يقول أحد إن نمو الزرع خلقه الزارع، ولا أنه خلق في الحبة أضعاف عددها وكذلك ما حصل فيه النمو من الفسيل والتين، وغير ذلك، وكذلك سمن الدابة يحصل على قصد العالف لها والساقي، ولا يقول أحد إن العالف والساقي هو الذي خلق الشحم والسمن في الدابة، وكذلك دود القز يحصل منه القز على حسب قصد القائم عليه والمربى له، ولا يقال إن القز خلقه في الدود إلا الله تعالى، وإن كان حاصلاً على حسب إرادة القائم عليه وقصده، وكذلك فيما يحصل من الواحد منا إذا أراد الله تعالى حصوله على حسب قصده، لا يدل على أنه هو خلقه بل الخالق له هو الله تعالى . فإن قيل: فإذا لم يكن أحدنا خالقًا لفعله، فكيف يكون ملومًا عليه ومعذبًا به ويستحق عليه المدح والثواب أو الذم والعقاب ؟ فالجواب: إننا لا نقول إن المدح والثواب، ولا الذم والعقاب يحصل بفعل الفاعل منا ؛ حتى يوجب ذلك كونه خلقًا له واختراعًا، بل نقول: إن ذلك يحصل بحكم الله تعالى، ويجب ويستحق بحكمه لا بأن يوجب الواجب عليه خلق فعل أوجبه عليه، ألا ترى بالإجماع منا ومنكم ومن جميع المسلمين: أن الدية تجب على العاقلة . بقتل غيرها خطأ، وإن لم تفعل العاقلة شيئًا يستحق به إيجاب ذلك عليها، وإن ذلك الذي فعلته خلق لها، بل هو خلق لغيرها، وهو الله تعالى عند المسلمين، وخلق للقاتل على زعمكم، أفصح أن الوجوب حصل بإيجاب الله وحكمه، لا بخلق العاقلة وفعلها، وكذلك جميع الأحكام في الدنيا والآخرة، إنما تجب وتستحق بإيجاب الله تعالى وإرادته، لا بكونها خلقًا للفاعل، فاعلم ذلك وتحققه . وكذلك أيضًا الأكل في الصيام ناسيًا، فعل العبد، كما هو فعل له عند تعمده، لكن الله تعالى حكم بأن أحدهما مبطل ومفطر، ويذم ويعاقب عليه، والآخر بالضد من ذلك، وإن كان الجميع فعلاً للعبد، فصح أن ذلك إنما يكون بحكم الله تعالى، لا بكونه خلقًا للفاعل، فصح ما قلنا، وبطل ما توهموه .

فإن قيل: من فعل الطاعة كان طائعًا، ومن فعل المعصية كان عاصيًا، فالجواب: أن هذا صحيح؛ لأن كون الباري تعالى خالقًا وفاعلًا لا يوجب أن يتصف بالطاعة والمعصية؛ لأن الطاعة صفة

الطائع، والمعصية صفة العاصي، ولا يوجب ذلك وصف خالق الطاعة والمعصية بكونه طائعًا عاصيًا، ألا ترى أن الأسود صفة لمن قام به السواد، ولا يكون صفة لله تعالى، وإن كان تعالى هو خالق السواد، فكذلك التحرك صفة لمن له الحركة، لاصفة من خلق الحركة والولد لمن له الولد ؛ لا لمن خلق الولد، والحلاوة صفة العسل، لا لمن خلق الحلاوة فيه . وكذلك الحموضة في الخل صفة للخل، لا لمن خلق الحموضة فيه، وكذلك الموت إذا خلقه الله في أحدنا صار ميتًا، واتصف بذلك، ولا يوجب أن يتصف الخالق للموت بأنه ميت، لما خلق الموت وفعله بالحي. فكذلك المعصية صفة من حلت به المعصية، والطاعة صفة لمن حلت به الطاعة، ولا يوجب ذلك وصف خالقها بأنه طائع ولا عاصي.

فإن قيل: لا يجوز أن يكون الله خالق الظلم والجور والكذب؛ لأن من فعل الظلم كان ظالمًا، ومن فعل الجور كان جائرًا . ومن فعل الكذب كان كاذبًا والله تعالى يتنزه عن جميع ذلك، فصح أن هذه الأشياء ليست بفعل له، ولا خلق له، فالجواب: أن هذا السؤال هو الأول بعينه، والجواب عنه قد تقدم، لكن نزيد ها هنا جوابًا آخر وذلك أنا نقول: ليس الأمر على ما يقع لكم، بل نقول إن الله تعالى خلق الظلم ظلمًا للظالم به، وخلق الجور جورًا للجائر به، وخلق الكذب كذبًا للكاذب به، كما أنه خلق الظلمة ظلمة للمظلم لها، وخلق الضوء ضوءًا للمستضيء به، وخلق الحمرة حمرة للأحمر بها، وخلق السواد سوادًا للأسود به، وخلق السم سمًا للمسموم به، فكما أن الله تعالى خلق الظلمة لليل والضياء للنهار، والحمرة للأحمر، والسواد للأسود، والسم للحية، ولا يوجب ذلك كونه ظلمة ولا ضياء ولا سوادًا ولا حمرة ولا سما له فكذلك خلق الطاعة طاعة للطائع بها، والكذب كذبًا للكاذب به، والجور جورًا للجائر به ولا يوجب ذلك كونه جائرًا ولا ظالمًا ولا كاذبًا فصح ما قلناه وبطل ما قالوه . جواب آخر: وذلك أن الظلم والكذب والجور ليس من حيث الصورة والفعل، وإنما يكون كذبًا إذا خالف الأمر، وكذلك الجور والظلم، وهذا كله يصح الوصف به لمن فوقه آمر آمره، وناه نهاه، وهو الخلق .

وأما الخالق فليس فوقه آمر ولا ناه، فلا يصح وصفه بشيء من هذا، فاعلم ذلك وتحققه، فإنه أصل قوي تدفع به جميع ظنونهم الفاسدة ، فإن قيل: لا يجوز أن يقال للجور والكذب هذا خلق الله، بل يعرض عن ذلك، ولا يقال، فصح أنه خلق لغيره .

فالجواب: أن هذا السؤال غير صحيح؛ لأنك إن أردت الإطلاق في العموم، فجائز بأن تقول: يا خالق المخلوقات، ويا خالق الموجودات، ويا خالق كل شيء، ويا خالق الضر والنفع، وإن

اعلم أن مذهب الشيخ الأشعري هو أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحده، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد في العبد قدرةً واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعًا وإحداثًا ومكتسبًا للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير، أو مدخل في وجوده سوى كونه محلًا، وهذا المذهب هو الجبر المتوسط بين التفويض الصرف كالمعتزلة، والجبر المحض كالجهمية ينسب للعبد كسبًا في الفعل بلا تأثير فيه، وهو قاعدة عظيمة لبناء دعائم الإسلام وأساس التوحيد الذاتي الذي أشرنا إليه، وسنشير إليه إن شاء الله تعالى.

غير أن الكلام في الكسب لا يخلو من إشكال واضح قوي، لا دافع له، وهو أنه عرض مخلوق لله فقد رجع الأمر إليه، وما أفادكم لفظ الكسب أن يكون مناط التكليف، والثواب على الأعمال، والعقاب عليها، وذلك هو المرام، فإنه إذا كان لا مؤثر إلا الله، ولا تأثير لشيء في شيء أصلًا انخرق سياج التكليف، ولم يترتب الثواب والعقاب، فما أثبت الكسب من أثبت إلا ليكون مناط التكليف، والشيخ ﷺ ذكر في «الفتوحات» توحيد الأفعال بوجه يوافق ما ذهب إليه الشيخ الأشعري، ولا يلزمه ما

=

أردت ذلك على الخصوص، بأن تقول: يا خالق الكذب والجور فلا يجوز من طريق الأدب والإذن في ذلك، كما أنا نقول يا خالق المخلوقات، فيعم بذلك السماوات، والأرض، والشمس والقمر، والقردة، والخنازير، والكلاب، والجعلان، وغير ذلك من سائر المخلوقات، فلا يجوز أن تقول على الانفراد يا خالق الأقذار والأنجاس ونحو ذلك من طريق الأدب، وأنه لم يؤذن لنا في ذلك، بل ندعوه بأسمائه الحسنى كما أمر، فقال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] . انظر: الإنصاف (ص١٦٦) بتحقيقنا.

لزمه في الكسب حتى صار الكسب مثلًا، حيث قرن كسب الأشعري بظفرة النظام، وأحوال أبي هاشم في «الوهن ومصادمه» صريح العقل، لكنه لزمه ذلك ضرورة من حيث النظر، فإنه لما أثبت أنه لا مؤثر إلا الله لزمه الجبر الصرف، فأثبت الكسب ليعني عليه التكليف. وحاصل كلام الشيخ في «الفتوحات» هو أن الأعيان الثابتة من حيث إنها معلومة لله غير مجهولة له، ولا يمكن لأحد من أهل السنة إنكار ذلك؛ لأنهم وإن ذهبوا إلى أنها مجعولة، لكن أرادوا به الجعل من حيث إيجادها في الخارج، وإليه تنتهي أدلتهم عند التأمل، ومعلومات الله لو كانت مجعولة، للزم الجهل بها قبل الجعل؛ لأنها لو كانت معلومة قبل الجعل، لكانت متميزة عنده على ما هي عليه في حقائقها وماهياتها، فتكون قبل الجعل متميزة، فما يكون من تلك الحيثية مجعولة، وإن لم يكن متميزة عنده لزم الجهل ضرورة؛ لأن العلم إما صفة توجب تمييزًا، أو هو نفس التمييز، فعلم أن القول بجعل معلومات الله يؤدي إلى محال، وهذا لا ينافي الجعل بحسب الوجود الخارجي، فلا يلزم نفي المؤثر فافهم.

وإذا تقرر هذا فاعلم أن الله إذا أوجد فإنما يوجد على حد علمه القديم، المتعلق بالتعلق القديم بالمعلوم القديم بحسب الوجود العلمي، وإن شئت قلت الأزلي، وقد علمت أن الإيجاد في الخارج إنما هو عبارة عن كون الوجود الحق مبدأ الآثار الأعيان الثابتة وأحكامها الخارجية، فتكون الآثار والأحكام صورة قائمة بالوجود قيام الأثر بمبدأ الأثر الأمر لا قيام العرض بالجوهر.

وتلك الصورة هي الموجود الخارجي، وهي ظل العين الثابتة أو عكسها في مرآة الوجود، المظهر لما خفي بمبدئيته فالشقي شقي أزلًا، والسعيد سعيد أزلًا بالوجود العلمي الأزلي الغير المجعول.

فكل ما صدر عن المكلف من الأفعال له نسبة إلى الماهية لأنه من جملة آثارها وأحكامها، وله نسبة إلى ذلك المبدأ؛ لأنه هو الذي ترتب عليه الآثار والأحكام الخارجية، فنسبة الأفعال إليهما إلى الماهية فقط هو القدر، ونسبتها إلى المبدأ فقط هو الجبر، ونسبتها إليهما هو الوسط بين الإفراط والتفريط، ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [آل عمران:١١٧] «**إنما هي أعمالكم ترد عليكم**»(١)، لأنها آثاركم وأحكامكم التي اقتضتها ماهياتكم، التي هي غير مجعولة في وجودها العلمي، وليس للمبدأ إلا إظهارها لا غير.

فمبدئية العبد لأفعاله هي روح كسب الأشعري وهي أساس التكليف، وذلك أن التكليف من لوازم ذات العبد، فما كلفه إلا بما اقتضاه بذاته، فالسعيد مثلًا اقتضت ذاته الثابتة المرتسمة في العلم القديم السعادة، وإن يرد عليه التكليف في الوجود الخارجي، ورووا: هو من لوازمها، فتجري على مرسومه جريًا هو من لوازمها لا محيص لها عنه، فعند ذلك يلزم من ذاتها دخولها الجنة؛ لأن كل ذلك قد لزم في العلم القديم.

وهكذا حال الشقي أيضًا بعينه فإن ذاته التي هي عينة الثابتة اقتضت الشقاوة واقتضت أن يرد عليها التكليف في وجودها في الخارج، وألا يجري على مرسومه بل يجري على خلافه جريًا هو من لوازمها الذاتية، فيلزم في ذلك دخولها النار، وذلك اللزوم من اقتضاء ذاتها، وليس للمبدأ إلا إظهار ما هو مقتضى تلك الذات لا غير.

فإن قلت: قد تقرر في اصطلاح القوم أن الفيض الأقدس هو وجود الأشياء

(١) ذكره المناوي في «فيض القدير» (١/ ٢٦٥).

في العلم، وهو عين الجعل، وأيضًا قد صرح الشيخ أن القابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس، وعلى هذا فهو تعالى وهب الماهية ما اقتضته فعاد الأمر كله إليه.

قلت: الأعيان الثابتة صور الشئون الثابتة التي تعبر عنها بالحروف العالمية، وهي غير مجعولة، فالأعيان الثابتة مجعولة من حيث الوجود العلمي؛ لا من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود العلمي؛ لأنها من هذه الحيثية صور الحروف العالية غاية ما في الباب، أنها قبل الوجود العلمي بالقبلية الذاتية كانت مندرجة مندمجة في الأحدية الذاتية، فتميزت في عرصة العلم مفصلة، فما تعلق الجعل إلا بالوجود العلمي لا بها.

ومبدئية الحق لأفعال العبد هي عين ما قاله الأشعري وهو لا فاعل إلا الله، وذلك سواء السبيل بين طرفي الإفراط والتفريط، وخير الأمور أوسطها، ولا يرد عليه ما ورد على الأشعري في الكسب ولعل مراده ﷺ هو هذا الذي حققته؛ لأن الظن بحاله جميل، وأنه من أهل الكشف، وقد جعله الله إمام أهل السنة، والعجب من بعض المحدثين كيف أنكر عليه هذا التوحيد الفعلي الذي يرفع به شبهًا كثيرة عن عقائد أهل الإسلام، و به شهد الكتاب والسنة، وليت شعري منكر هذا التوحيد كيف لا يكفر بإنكاره له؟

ولابد من إيراد شيء من كلام الشيخ في ذلك، كما هو دأبنا في هذا الكتاب وغيره إن شاء الله تعالى.

قال في الباب الثاني والعشرين ومائتين، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١] على وجوه كثيرة، قد علم الله ما يئول إليه قول كل متأول في هذه الآية

وأعلاها قولًا أي: ليس في الوجود شيء يماثل الحق، أو هو مثل الحق، إذ الوجود ليس غير عين الحق، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلًا له أو خلافًا، هذا ما لا يتصور.

فإن قلت: فما هذه الكثرة المشهودة؟

قلنا: هي نسب أحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق، والنسب ليست أعيانًا ولا أشياء، وإنما هي أمور عدمية.

ثم قال: فإن قلت: فقد قررت أن عين العبد مظهَر (بفتح الهاء)، وأن الظاهر هو عين الحق، وأن الحق أيضًا هو عين صفة العبد، وبالصفة وجد العمل، والظاهر هو العامل، فإذًا ليس العمل إلا لله خاصة.

قلنا: وعندما قررنا ما ذكرته قررنا أيضًا أن عين العبد له استعداد خاص مؤثر في الظاهر، وهو الذي أدى إلى اختلاف الصور في الظاهر الذي هو عين الحق، فذلك الاستعداد جعل الظاهر أن يقول: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] يخاطب ذلك الظاهر بأثر استعداد هذا العين المصلية بحكم الاسم المعين لي يعينه على عمله، فإن غير الممكن إذا كان استعداده يعطي عجزًا وضعفًا ظهر حكمه في الظاهر، فقول الظاهر هو لسان غير الممكن، بل قول الممكن بلسان الظاهر، كما أخبر الحق أنه قال على لسان عبده: «**سمع الله لمن حمده**»[1] فأعطى المعرفة أن تجمع العمل على عامله لما وقع في ذلك من الدعاوى بما قد ذهب أصحاب النظر القائلين بإضافة الأفعال إلى العباد مجردة، والقائلون بإضافة الأفعال إلى الله تعالى مجردة، والحق بين الطائفتين أي: بين القولين، فالعبد إلى العمل نسبة على صورة ما قررناها من أثر استعداد غير الممكن في الظاهر،

(١) رواه البخاري (١/ ٢٤٤)، ومسلم (١/ ٣١٠).

وللحق نسبة إلى العمل على صورة ما قررناه من قبول الظاهر لتأثير العين فيه، فإن العبد قال على لسان أثره في الظاهر ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥][1] انتهى.

* * *

(١) أراد الله تعالى بالعبادة المبنية على التوحيد، فإن العبادة بلا توحيد عبادة المشركين، فلا تعود إلى الله، وإنما تعود إلى الآلهة الذين اتّخذوها معبودين من دون الله، دلَّ على هذا تقديم المعمول الدال على القصر، فإذا كانت العبادة مخصوصة به تعالى؛ كانت الاستعانة أيضًا كذلك، إذ لا يستعين المرء إلا بمعبوده.

الفصل الثاني في سلسلة الموجودات

اعلم أن للفلاسفة طريقة خاصة نذكرها إجمالًا، قالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والله تعالى واحد، فلا يصدر عنه إلا واحد.

قال المحقق الطوسي: وهذا الكلام في بادئ الرأي يقتضي أن يكون الصادر الأول شيئًا واحدًا، وعن ذلك الواحد واحدًا آخر وهلم جرا، حتى لا يمكن أن يوجد شيئان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر، إما على الولاء أو بتوسط لغير من العلل، وهذا ظاهر الفساد، فإن وجود الموجودات كثيرة، لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إذا كانت جهة الصدور واحدة، أما إذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة.

والاعتبارات ممتنع في المبدأ الأول؛ لأنه واحد من كل جهة تعالى أن يستعمل على حيثيات مختلفة، وغير ممتنع في معلولاته، فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول، ووجوب إسنادها إلى غيره، فإذا صدر عن المبدأ الأول شيء، كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادرًا عن الأول غير مفهوم كونه ذا هوية بها، فإذن هاهنا أمران معقولان أحدهما: الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود.

والثاني: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية، فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود؛ لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئًا لم يكن ماهية أصلًا، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعًا لها لكونه صفة لها، ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها، وإذا قيست

لا وحدها بل بالنظر إلى المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير، وإذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده قائمًا بذاته لزمه أن يكون عاقلًا لذاته، وإذا اعتبر ذلك له مع الأول لزمه أن يكون عاقلًا للأول.

فهذه ستة أشياء: وجود، وهوية ، وإمكان، ووجوب، ويعقل للذات، ويعقل للمبدأ الأول، واسم العقل الأول تتناول هذه الأمور تضمنًا والتزامًا، وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة ليس بالحقيقة إلا واحدًا.

والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة.

والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل.

والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنهما حالة المستفاد من مبدئه، فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل.

والأولى والثانية يشتركان في أنهما حالة في ذاته، والثالثة تمتاز عنهما بأنهما حالة بالقياس لا بمبدئه، وهما المرادان من قول من ذكر التثنية.

قال الإمام الرازي: ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في أن تكون مصدر المعلولات الكثيرة، وهي حاصلة لذات الله تعالى إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة.

أجاب المحقق الطوسي: بأن السلوب والإضافات، إنما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ الثبوت الغير كان دورًا .

أقول: قال الكاتب في «شرح الملحق» بعد ما نقل عن أفلاطون إثبات المثل العقلية المجردة، ونقل عن أرسطو نفي المثل.

واعلم أن الشيخ الفاضل الفارابي ذكر في كتاب له أن الخلاف بين أفلاطون وأرسطو لفظي لا في الموجودات معقولة للمبدأ الأول على معنى أن صورها حاضرة عنده، ولما استحال الغير على المبدأ الأول، كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير و التبدل فتلك الصور هي التي يسميها أفلاطون بالمثل، وأرسطو أيضًا قابل بالمثل على هذا التفسير وهو تأويل جيد، انتهى.

وعلى هذا القول إن أردت ثبوت الغير ثبوته حسب الوجود الخارجي فلزوم الدور سلم، وإن أردت به أعم منه حتى يشمل وجود الغير، وثبوته بحسب الوجود العلمي الذي أثبته الفارابي، فلا يلزم الدور فإن تعقل السلوب الإضافات يتوقف حينئذٍ على ثبوت الغير في علم الله، فتكون تلك السلوب والإضافات معلومة لله، فيصح أن يكون منشأ الكثرة ولا دور، بل أقول وجود الإثبات في علمه تعالى أشد وأقوى وأعلى من وجودها في الخارج؛ لأنها لا تتغير، ولأنها أزلية أبدية، ولأنها بالقوة من كل وجه، ولأنها بالنسبة إلى الموجودات الخارجية كالإنسان بالنسبة إلى الظل، وكالصور الذهنية الإنسانية بالنسبة إلى الموجودات الخارجية.

وهي الأعيان الثابتة التي أشرنا إليها فيما تقدم، ولهذا جعلها أفلاطون عبارة عن المثل، وهذا أمر لا ينكره عاقل؛ لأنه عبارة وجود صور معلومات الله في عرصة علمه القديم، فيكون تعلق علم الحق تعالى أسمائه التي تكون متعلقة له، ومعلومة من سلب معلوماته الممكنة والمحالة، وإضافته إليها مبدأ للكثرة الخارجية، ومشارًا للتعددات الذهنية، وهو الذي أشار إليه الشيخ في أول فص آدم عليه السلام وأشرنا إليه آنفًا،

والذي يلوح لي-والله أعلم- أن كل اسم سلبي أو إضافي يكون منشأ لوجود ما سلب عنه تعالى وأضيف إليه، سيأتي تتمة لهذا الكلام إن شاء الله تعالى.

واعلم أن المشهور عن الفلاسفة في ترتيب سلسلة الموجودات هو أن الصادر الأول هو العقل الأول، كما ورد في الحديث: «**أول ما خلق الله العقل**»[١].

قال السيد: في «شرح المواقف»، وقال بعضهم: وجه الجمع بينه وبين القلم والنور الأولي في قوله: «**أول ما خلق الله القلم**»[٢] و «**أول ما خلق الله نوري**»[٣] أن المعلول الأول من حيث مجرد يعقل ذاته، و مبدؤه يسمى عقلاً.

و من حيث إنه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى علمًا ومن حيث توسطه في إفاضة أنوار النبوة، كان نورًا لسيد الأنبياء – عليه وعلى آله صلاة دائمة – بعدد ما في الأرض والسماء، واحتجوا على إثبات العقل بأن الصدر الأول يمتنع أن يكون جسمًا لتركيبه فلو صدر أولًا لزم تعدد الصدر في المرتبة الأولى، أو عرضًا إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله، فكيف يوجد قبله ولا نفسًا إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع أن يكون سببًا لما بعده.

فتعين أن يكون هو العقل؛ لأنه واحد مستقل بالوجود والتأثير، وغير العقل

---

(١) ذكره الديلمي في «الفردوس» (١/ ٣).

(٢) رواه أبو داود (٤/ ٢٢٥)، والترمذي (٤/ ٤٥٧).

(٣) روى عبد الرزاق في المصنف (١٨) عن معمر عن ابن المنكدر عن جابر قال: سألت رسول الله ﷺ عن أول شيء خلقه الله تعالى؟ فقال: هو نور نبيك يا جابر خلقه الله، ثم خلق فيه كل خير، وخلق بعده كل شيء... الحديث، وانظر: الجزء المفقود من الجزء الأول من مصنف عبد الرزاق (ص٦٣)، وشرف المصطفى للخركوشي (١/ ٧٠٣)، وكشف الخفاء للعجلوني (١/ ٣١١)، والمواهب اللدنية (١/ ٧١)، ومواكب ربيع في مولد الشفيع للحلواني (ص٢٧، ٣٣).

ليس كذلك، والمراد به موجود ممكن هو جوهر مجرد في ذاته مستغنٍ في فاعليته عن الآلات الجسمانية، وله اعتبارات ثلاثة :وجوده، ووجوبه، وإمكانه، فباعتبار وجوده يصدر [عقل]، وباعتبار وجوبه [نفس]، وباعتبار إمكانه [جسم]، الفلك الأول إسنادًا للأشرف على جهة الأشرف، و الأخص إلى الأخص، فإنه أحرى وأخلق.

وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان، وهكذا إلى العقل العاشر الذي هو مرتبة التاسع من الأفلاك يعني فلك القمر، و يسمى العقل الفعال المؤثر في هيولي العالم السفلى المفيض للصور وغيرها في عالم الكون والفساد، انتهى باختصار وتغيير ما.

ويرد عليهم فيما ذكروه أمور كثيرة مذكورة في أماكنها، والغرض إيراد ما يناسب كتابنا هذا.

فاعلم أن مما أورد كثرة الكواكب في الفلك الثامن، واختلاف محالها، واختصاص كل قطب بمحله، ورقة المتمم الحاوي والمحوى و تحتهما وكثرة الأفلاك؛ لأنها تشتمل على خوارج المراكز والتداوير، والحال أن العقول على ما صرحوا عشرة والوجوه المعتبرة بها ستة أو ثلاثة أو اثنان، وذلك لا يفي بصدور هذه الكثرة.

قال المحقق الطوسي: إذا فرضنا مبدأ أول وليكن: «أ» و صدر عنه شيء واحد وليكن «ب» فهو في أولى مراتب معلولاته، ثم من الجائز أن يصدر عن «أ» بتوسط «ب» شيء وليكن «ح» ،وعن «ب» وحده شيء وليكن «د» فيصير في ثانية المراتب، شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر، وإن جوزنا أن يصدر عن «ب» بالنظر إلى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء.

ثم من الجائز أن يصدر عن «أ» بتوسط في وحدة شيء و بتوسط «د» وحدة ثان، وبتوسط «ح، د» معًا ثالث «و»، وبتوسط «ب، ح» رابع، وبتوسط «ب، د»خامس، وبتوسط «ب، ح، د» سادس ، وعن «ب، ص» بتوسط «ح» سابع و بتوسط «د» ثامن، وبتوسط «ح، د» معًا تاسع وعن «ح» وحدة عاشر «د» وحده حادي عشر، وعن «ح، د» معًا ثاني عشر، ويكون هذه كلها في ثلاثة المراتب، ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء، واعتبرنا أن الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة ، صار ما في هذه المرتبة أضعافًا مضاعفة، ثم إذا جوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له، فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة من مبدأ واحد، انتهى.

وقال صاحب «الإشراق» في كتبه: صدور الكثرة عن الواحد يحصل على النور من أقرب ثان، ومن الثاني ثالث، وهكذا رابع وخامس إلى مبلغ كثير، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه فوق رتبة رتبة، حتى أن القاهر الثاني يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتين مرة منه بغير واسطة، وباعتبار النور الأقرب مرة أخرى، والثالث أربع مرات والرابع ثمان مرات، أربع مرات من انعكاس صاحبه و هو الثالث، ومرة الثانية ومرتان من النور الأقرب، ومن نور الأنوار بغير واسطة، وهكذا تتضاعف الأنوار السانحة في النزول إلى مبلغ كثير تعجز قوي البشر عن الإحاطة به، وذلك لأن النور الخامس يقبل من الشعاع الفائض ست عشرة مرة ثمان مراتب ينعكس عليه من الرابع، وأربع مرات من الثالث، ومرتان من الثاني ومرة من النور الأقرب، ومرة من نور الأنوار بلا واسطة، وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنتين وثلاثين مرة، والسابع أربع وستين مرة إلى أن يحصل مالا يحصى كثرة،

ويكون جميع هذه الأنوار قائمة بذواتها؛ لأن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة تقتضي حصول مثلها.

ثم قال: وفي الأشعة مراتب أيضًا وطبقات لاختلافها بالفاعل والقابل، ففي القواهر أصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهر لترتب هذه الطبقة، وكون كل عالٍ علة لما دونه إلى آخر المراتب هي الأمهات إذ منها ينشأ ما عداها من العقول، والنفوس، والأجرام ، والإلهيات، ومنها عرضية من أشعة وسائط على طبقات، أي ومن القواهر أصول عرضية حاصلة من أشعة وساطته هي أشعة الطيف الطولية العالية، وهي على طبقات كثيرة، ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض تركيبًا كثيرًا، فيحصل من كل تركيب وجملة منها شيء من القواهر والنفوس والأجرام والإلهيات.

ثم قال: الأنوار المجردة تنقسم إلى أنوار قاهرة وهي: التي لا علاقة لها مع البرزخ لا بالانطباع ولا بالتصرف وهي الطبقة الطولية المرتبة في النـزول العلي فأيضًا بعضها عن بعض غير حاصل، منها شيء من الأجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها، وقربها من الوحدة الحقيقية وأنوارها قاهرة صورية أرباب الأصنام، وهي الطبقة العرضية المتكافئة غير المترتبة في النـزول وهي أرباب الأصنام الفرعية الجسمانية.

وهي قسمان: أحدهما يحصل من جهة المشاهدات، وثانيهما من جهة الإشراقات، الحاصلين من الطبقة الطولية.

وقال: يحصل من المشاهدات، وتكثر الإشراقات على عقل أمثال كثيرة له، فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات، وعظم الأشعة التامة التي هي آحاد الإشراقات الكاملة، وهي القواهر الأصول

الأعلون، ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات التي هي الفقر والاستغناء، والقهر والمحبة، ومشاركاتها، ومناسباتها أعداد كثيرة لا تحصى في حد إذ يحصل في كل جهة بانفرادها شيء، وبمشاركة كل نور من الأنوار في جهة من الجهات شيء، وهكذا بين كل اثنين أو ثلاثة أو أربعة منها فصاعدًا شيء، وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التي بينها، وبمشاركات أشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع، مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكثرتها.

وصور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة بعض مع بعض، والمناسبات العجيبة بين الأشعة الكاملة وغير الكاملة تحصل الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية، وطلسمات البسائط، والمركبات العنصرية، وكل ما تحت كرة الثوابت من الأجسام علوية كانت أو سفلية، بسيطة أو مركبة، وهذا هو المسمى بالمثل الأفلاطونية، انتهى باختصار وتصرف ما فيها.

قد جريت بك على شأو الفلاسفة، وقد علمت السلوب والإضافات الناشئة عن الأعيان الثابتة تقوم بأعباء أمر إيجاد الكثرة، فلا حاجة إلى هذه التخيلات، والله أعلم.

وقال المحقق الطوسي: اعلم أن الشيخ -يعني: ابن سينا- لم يجزم بكون العقل الأول علة للفلك الأول، ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير، ولا بوجوب تواليها في علية الأفلاك المتوالية، ولا مساواة العقول للأفلاك في العدد، بل يجزم بكونها مستمرة مع الأفلاك بأنها لا تكون أقل عددًا من الأفلاك، فإن حكم بالجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل إليه العقول البشرية، انتهى.

واعلم أن إسناد وجود الأجسام إلى العقول و إسناد وجود بعض العقول إلى بعض شرك في توحيد الأفعال، ولهذا شنع عليهم أبو البركات البغدادي؛ لأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية، والواجب أن ينسب الكل إلى المبدئ الأول، ويجعل المراتب شروطًا معدة لإفاضته تعالى.

قال المحقق الطوسي: وهذه مؤاخذة نسبة المؤاخذات اللفظية، فإن الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله، وإن الوجود معلول له على الإطلاق، فإن تساهلوا في تعاليمهم، وأسندوا معلولًا إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضية وإلى الشروط وغير ذلك، لم يكن منافيًا لما أسموه و بنوا مسائلهم عليه.

أقول: ومع ذلك فيه ما في من قدرة الباري تعالى، حينئذ لا يتم إلا بذلك الأمر، فلا يكون أفعالًا مطلقًا، وهو ينافي صراحة توحيد الأفعال.

وأما على رأي الصوفية: فإن الأمور السلبية والإضافية الناشئة عن الأعيان الثابتة، وإن كانت مثالًا للكثرة لكنها أمور عدمية غير موجودة في الخارج مع أنها ناشئة عن الأعيان الثابتة التي هي عينه تعالى في الخارج، ولا يلزم منه شائبة شرك في توحيد الأفعال بخلاف أسلوب الفلاسفة، فتأمل، والله أعلم.

واعلم أن أول الأفلاك عند الفلاسفة هو الفلك الأول الأعظم، وهو محدد الجهات، والفلك الأطلس، وفلك معدل النهار؛ لأنه أعظم الأفلاك، ولأنه يحدد جهة العلو بمحدبه، وجهة السفل بمركزه، فيكون كريًّا؛ ولأنه لا كوكب فيه، ولأن الشمس إذا وصلت إلى منطقته، اعتدل الليل والنهار، وقيل لا لون له، ولا يوصف بالكيفيات الأربعة، ولا بالخفة والثقل، ويصح عليه الحركة المستقيمة، ولا يقبل حرق الحكماء، ولا

التخلخل و التكاسف وقد جعل الحكماء هذه الأحكام عامة في سائر الأفلاك، إلا أن أدلتهم عليها لا يظهر فوقها إلا في المحدد لا غير.

فلذلك نسبناها إليه، وليس فوقه خلاء ولا ملاء، بل عدم صرف؛ لامتناع الخلاء، ووجوب تناهي الأبعاد، وحركته أسرع الحركات، وهي يومية وتسمى الحركة الأولى، وقطبًا هذه الحركة قطبًا العالم الجسماني ومنطقته أعني أعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما، وتسمى معدل النهار لما مر وبعرض قطعها لكرة الأرض تظهر على بسيطها خط الاستواء حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب، ولا يكون هناك شيء منها أبدي الظهور، ولا أبدي الخفاء، وهذا الفلك متوازي السطحين، وفي مقعره فلك الثواب، وهو متوازي السطحين أيضًا، وجميع الكواكب إلا السائرات مركوزة فيه.

ولهذا يسميه الشيخ محيي الدين ﷺ: «المكوكب ومنطقته»[1] إذا فرضت تخلخله حتى يصل إلى محدب المحدد تقاطع معدل النهار على نقطتين متقابلتين؛ لأنهما دائرتان عظيمتان، ويسميان نقطتي الاعتدال، ومنطقة فلك الشمس في سطح هذه المنطقة التي تجاوزها الشمس إلى الشمال تسمى الاعتدال الربيعي، والتي تجاوزها إلى الجنوب الاعتدال الخريفي، وتسمى هذه المنطقة منطقة البروج، ولو فرض على منتصفها فيما بين الاعتدلين في جانبي الشمال والجنوب نقطة، وهو حيث يكون غاية البعد بين النقطتين، يسميان نقطتي الانقلابين، فالتي في طرف الشمال هي الانقلاب الصيفي، والتي في طرف الجنوب الانقلاب الشتوي فتصير المنطقة أربعة أقسام متساوية، ثم قسموا كل

---

(١) انظر: الفتوحات المكية (١/ ١٥٢).

قسم ثلاثة أقسام متساوية، فصارت الأقسام اثني عشر قسمًا، [.......] دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج، وتمر كل واحدة منها برأس قسمين من تلك الأقسام، وحينئذ يفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة، فيحيط بالأقسام كلها ست دوائر، وسموا كل قسم من الاثني عشر برجًا.

وأخذوا أسماء البروج من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية، فالبروج مرتسمة في الفلك الثامن معتبرة في التاسع، ولهذا يسميه الشيخ محيي الدين ﷺ:«بفلك البروج»، وجميع الثوابت تتحرك بفلكها من المغرب إلى المشرق حركة بطيئة جدًّا، فذهب المتقدمون إلى أنها تتم الدورة في ست و ثلاثين ألف سنة.

وزعم أهل رصد مراغة إلى أنها أقل من ذلك، وجاء أصحاب رصد الغ بيك، وحكموا أنها أقل مما وجدوه أهل رصد مراغة، وربما يأتي بعد ذلك من يدعي أنها أقل من ذلك، والله أعلم.

وزعموا أن محدب الثامن مماس لمقعر التاسع، وفلك زحل في جوف الثامن كذلك، وفلك المشترى في جوف فلك زحل، وفلك المريخ في جوف فلك المشترى، وفلك الشمس في جوف فلك المريخ، وفلك الزهرة في جوف فلك الشمس، وفلك عطارد في جوف فلك الزهرة، وفلك القمر في جوف فلك عطارد، وكرة النار في جوف فلك القمر، وكرة الهواء في جوف كرة النار، وكرة الماء في جوف كرة الهواء، وكرة الأرض في جوف الماء إلا أنه ارتفع منها مقدار ربعها تقريبًا، فخرج عن محدب كرة الماء ليكون مسكنًا للحيوانات المتنفسة عناية أزلية فهي، وكرة الماء ككرة واحدة.

وأما تفصيل القول في هيئة هذه الأفلاك، فقد ذكر في كتب علم الهيئة، ونحن نشير إلى ذلك إشارة جملية، فنقول: فلك الشمس جرم كرَّى، يحيط به سطحان متوازيان، مركزهما مركز العالم، وفي تحته فلك ثانٍ، هو أيضًا جرم كرَّي، شامل للأرض، يحيط به سطحان متوازيان، إلا أن مركزهما خارج عن مركز العالم؛ لأن محدبه مماس لمحدب الفلك الأول على نقطة تسمى الأوج، ومقعده مماس لمقعره على نقطة تسمى الحضيض فيكون هذا الفلك الثاني مائلاً إلى جانب منه.

فبالضرورة ينقسم الفلك الأول إلى كرتين غير متوازيتي السطوح بل مختلفتي الثخن، إحداهما حاوية للفلك الثاني، والأخرى محوية له فرق الحاوية مما يلي الأوج و ثخنها مما يلي الحضيض ورقة المحوية، وغلظها خلاف ذلك.

ويسمى الفلك الأول بالمثل، والثاني بخارج المركز والحاوية بالمتمم الحاوي، والمحوية بالمتمم المحوي، والشمس جرم كروي مصمت غير مجوف، فلا يكون لها سطح مقعر مركوز في جرم الفلك الخارج المركز معرف في جرمه بحيث يساوي قطرها ثخن ذلك الفلك، ويماس سطحها سطحيه على نقطتين مشتركتين.

وأما أفلاك الكواكب العلوية أعني: زحل، والمشترى، والمريخ، وفلك الزهرة أيضًا هي بعينها كفلك الشمس، إلا أن تلك الأفلاك أفلاكًا صغارًا غير شاملة للأرض، بل هي مصمتة مركوزة مغرقة في أجرام أفلاكها الخارجية المراكز كالشمس في فلكها الخارج المركز، والخارج المركز هو يسمى الحامل، فالنقطة المشتركة بين سطحه، ومحدبه تسمى ذورة، والتي بينه وبين مقعرة تسمى حضيضًا، وهذه الأفلاك الصغار تسمى أفلاك التداوير والكواكب منها جرم كري مصمت مركوز في جرم فلك التدوير بحيث يماس محدبه محدبه على نقطة مشتركة.

وأما فلكا عطارد والقمر فيشتركان في أن كل واحد منهما يشتمل على ثلاثة أفلاك شاملة للأرض، وفلك تدوير إلا أن بينهما فرق وهو أن فلك عطارد له فلك هو الممثل ويشتمل على فلكين: خارجي المركز، أحدهما في ثخن الآخر الحاوي منهما يسمى المدير، والمحوي يسمى الحامل.

وأما فلك القمر فيشتمل على فلكين ثخن واحد منهما جرم كرّى يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم، وعلى فلك خارج المركز وهو الحامل، فهذه الثلاثة شاملة للأرض و التدوير الأول منهما يسمى بالجوزهر،والثاني بالمايل، والقمر في التدوير، والتدوير في حامل على الرسم المتقدم.

وأما حركات هذه الأفلاك فمنها شرقية ومنها غربية، فالشرقية أربع، وقد تضمنها بعض الأفاضل، فقال :

ثَلاثـــةُ أَفـــلاك تَـــدُور إذَا تُحـــصَى مِنَ الشَرقِ نَحَو الغَربِ كَالفُلكِ الأَقصَى

فَليَـــدر مِنهَـــا جَـــوزهر ومَايـــل وللكَاتَـــبِ الحَـــبرِ المُـــدِيرِ إذَا استَقـــصَى

وأما عدا هذه الأربعة فحركاتها غربية.

وقال القطب العلامة في «نهاية الإدراك»: ذهب بعض الأوائل إلى أنه لا حركة في الأجرام العلوية من المغرب إلى المشرق بل حركتها كلها من المشرق إلى المغرب؛ لأنها أولى بهذه الأجرام لكونها أقل مخالفة؛ لأن غاية الحركة للجرم الأقصى، وغاية السكون للأرض، فيجب أن يكون كل ما هو أقرب إلى الأقصى أسرع مما هو أبعد، لأنه لو كان بعضها من المشرق وبعضها من المغرب، فالكوكب إما أن يتحرك بالحركتين طبعًا وعرضًا، فيحصل الكوكب دفعة واحدة في مكانين وهو محال، ولا يندفع هذا بما

يشاهد من حركة النمل على الرحى حال حركة الرحى على خلافها؛ لأن المثال لا يقدح في البرهان، ولأن القطع على هذه الحركات جائز أما على الحركة الفلكية فمحال إذ لا يتحرك إحدى الحركتين حتى ما يتحرك الأخرى، فيلزم انقطاع كل واحد من الأخرى، وهو محال في الحركة الفلكية.

وأما الذي استدللتم به على أن غير الحركة الشرقية وهو أنا نجدها متحركة من المغرب إلى المشرق، فلا يدل عليه لجواز أن يكون من المشرق، ويظن أنها من المغرب كما ظننتم و بيانه أن المتحركين إلى جهة واحدة حركة دورية متى كان حركة أحدهما أسرع من حركة الآخر، فإنهما إذا تحركا إلى تلك الجهة رأى [.....] منهما متخالفًا، فيظن به أنه متحرك إلى خلاف تلك الجهة؛ لأنهما إذا مرَّا ثم تحركا في الجهة بما لها من الحركة فسار السريع دورة تامة، وسار البطيء دورة الأقواس، فيرى البطيء متخالفًا عن السريع في الجهة المخالفة لجهة حركتها بتلك القوس.

وإذا كان الأمر على هذا وما ذهبنا إليه لا يبطله شيء من الأعمال النجومية فوجب المصير إليه هذا ، منتهى ما قالوا وفيه نظر؛ لأن السنتين الأوليين إقناعيتان، والثالثة وإن كانت برهانية لكن فسادها أظهر من أن يخفى.

وأما إن شيئًا في الأعمال النجومية لا يبطل ما ذهبنا إليه فباطل؛ لأن هذا الحركة الخاصة للكوكب أعني حركة القمر من المشرق إلى المغرب مثلًا دورة الأقواس لا يجوز أن يكون على قطبي البروج؛ لأنها توجد موازية لمعدل النهار، ولأعلى قطبي المعدل، وإلا لما زالت عن القسي موازية.

ولما انضمت من القسي التي متأخر فيها كل يوم دائرة عظيمة مقاطعة لمعدل

النهار كدائرة البروج من القسي التي تتأخر الشمس فيها، بل انضمت صغيرة موازية له، اللهم إلا إذا كان الكوكب على المعدل مقدار ما يتم بحركته دورة، فإن المنظمة حينئذ يكون نفس المعدل، لكن هذا غير موجود في الكواكب التي نعرفها، ولا على قطبي غير قطبيها، وإلا لكان يرى مسيره فوق الأرض على دائرة مقاطعة للدوائر الموازية، ولم يكن دائرة نصف النهار تفصل الزمان الذي من حين تطلع الشمس إلى حين المغيب بنصفين؛ لأن قطبي فلك المائل لا يكونان دائمًا على دائرة نصف النهار، ولا ينفصل في مداراته الظاهرة بنصفين، ولأنه لو كان الأمر على ما توهموه لكان الشمس تصل إلى أوجها وحضيضها وبعديها الأوسطين، فوجب أن يحصل جميع الأظلال اللائقة بكون الشمس في هذه المواضع في اليوم الواحد بخلافه.

وقول من قال: يجوز أن يكون حركة الشمس في دائرة البروج إلى المغرب ظاهر الفساد؛ لأنه لو كان كذلك لكان اليوم الواحد بليلة ينقص عن دور معدل النهار بقدر القوس التي قطعها الشمس بالتقريب، بخلاف ما هو الواقع؛ لأنه يزيد على دور المعدل بذلك القدر، ولكان يرى قطعها البروج على خلاف التوالي لتأخرها عن الحركة التي يتوسط معها من المعدل في كل يوم نحو المشرق فإذن حركات الأفلاك الشاملة للأرض اثنتان: حركة على التوالي، وأخرى إلى خلافه، وأما حركات أفلاك التداوير فخارجه عن القسمين، انتهى من غير تصرف.

فإن قلت: قد صرح الشيخ بمثل هذا المذهب الذي رده القطب العلامة حيث قال في كتابه المسمى بـ «عقلة المستوفز»: جعل الله حركات هذه الأفلاك كلها على طريقة واحدة من المشرق إلى المغرب كحركات الأفلاك الثابتة بخلاف ما يقول أصحاب علم الهيئة، وذلك أنهم يرون السيارة يقطع في فلك الكواكب الثابتة من

الشرطين إلى البطين، ومن الحمل إلى الثور، فيرون حركتها بالعكس من حركة فلك الكواكب الثابتة، فيجعلون حركتها من الغرب إلى الشرق وليس الأمر كذلك، ولكن حركة فلك الكواكب على مقدار يعطيه تركيبه وطبعه من السرعة، وأفلاك السيارة معه في ذلك الدور غير أنه يمشي عنها على قدر قوته بالوزن المعلوم الذي قدره خالقه، فيظهر تأخر القمر وغيره من السيارة عن منـزل الشرطين إلى منـزل البطين، ومن برج الحمل إلى برج الثور وهو تأخر صحيح، ولكن ليس بتأخر حركة ضدية تقابله، وكل من قال: إن حركة الأفلاك مع حركة الفلك المحيط على التقابل فما عنده علم من جهة ما ذكرناه، والقهقرة الظاهرة في بعض السيارة لسرعة تكون في فلكه في ذلك الوقت أعطاه تركيب ذلك الفلك و طبعه الذي خلقه الله عليه، انتهى.

فكيف نجيب عمّا أورده العلامة من الإلزامات التي لا محيص عنها؟

قلت: إنما لزمت تلك الأمور بسبب اعتقادات الأفلاك بسيطة غير مركبة من أمور مختلفة الطبائع، وإن مقعر كل فلك يماس محدب الفلك الذي تحته، وليس بين الأفلاك فضاء و هواء نوراني يجوز خرقه، وإن الكواكب مركوزة في الأفلاك؛ لأنها على بسائطها تتحرك كما يتحرك الحيوان على بسيط الأرض، وهذه أمور لا يقول بها الفلاسفة، فلهذا لزمهم ما أورده عليهم العلامة – رحمه الله.

وأما من يقول بتلك الأمور كالشيخ ﷺ فلا يرد عليه ذلك، وبيانه أن الكوكب إذا كان على بسيط الفلك و هو يحرك والفلك ساكن كما في السماوات السبع على رأي الشيخ كما سننقله عنه، والسماوات السبع بكواكبها عنصرية مركبة كما سيأتي.

وقال الشيخ صدر الدين ﷺ في «**النفحات الربانية**»: بارقة السماوات السبع

عنصرية، وعلى هذا طبيعة الكوكب مركبة وفلكه مركب، فجاز أن يصدر عنهما جملة من الحركات المختلفة، فتارة تبعد الشمس عن الأرض تخرق الفضاء الذي بين فلكها، والذي فوقه فيحيله الفلسفي أوجها، وتارة تهوي ذلك الارتفاع، فتقرب إلى الأرض فيجعله حضيضها، ويكون ذلك في أثناء حركة شرقية تقرب فيها من المعدل تارة، وتبعد عنه أي في الوهم دائرة مقاطعة للمعدل[١].

وبيانه مما ننقله عن الشيخ ﷺ ما يزيد هذا المبحث وضوحًا إن شاء الله تعالى، ونريد أن ننقل شيئًا من كلام الشيخ، ثم نتبعه كما تقدم في الأبحاث السالفة.

قال ﷺ في الباب الحادي والسبعين وثلاث مائة: خلق الأرواح والأملاك، ورفع السماوات قبة فوق قبة على عمد الإنسان، وأدار الأفلاك، و دحا الأرض، ليميز بين الرفع والخفض، عيَّن الدنيا طريقًا للأخرى، وأرسل بذلك رسله تترى لما خلق في

---

(١) ونصه في النفحات: بارقة السماوات السبع عنصرية؛ وكل عنصري فقواه الروحانية أحكام حقائق الطبيعية؛ من حيث تلبُّسها بالعناصر؛ بل من حيث هي.
والفلك الثامن هو الأعراف، ومسطحة أرض الجنة؛ وهو الكرسي وسقفه عرش الرحمانية ومنصته تجلي الاسم الرحمن، وحضرة الإشهاد الكثيبي، وهو آخر الجنات وأول أبواب الحضرة والمسكن المشار إليه في الحديث؛ وأعلى مقرّ يصل إليه أهل الجنة لا الكُمَّل من أهل الحق وخاصته.
والسبع السماوات؛ كالظلال للجنات، والثامن؛ وهو جنة عدن هو ظل الحضرة الرحمانية، فما في السماوات من الصفوّ والروحانية يتم انتقاله في القيامة واتصاله بالجنات؛ وما فيها من الكدر وغلبة الصفات العنصرية المقتضية الكون والفساد تسيل وتنشقُّ كما أخبر سبحانه: ﴿وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ [الرحمن: ٣٧] وتعود من جملة جهنم باتصالها بالعناصر التي تستحيل نارًا وزمهريرًا؛ كما ورد به الأخبار، وحكم به الشهود، وكل سماء؛ باب من أبواب جهنم له قوم خاص، وكانت الجنات ثمانية؛ لكونها في سطح الفلك الثامن، ولما نبَّهنا عليه، ولهذا تفصيل غزير، وهذه تذكرة.
وانظر: النفحات الإلهية (ص١٦٥) بتحقيقنا.

العقول من العجز والقصور عن معرفة ما خلق الله تعالى من أجرام العالم وأرواحه ولطائفه وكنائفه، فإن الوضع والترتيب ليس العلم من حظ الفكر، بل هو موقوف على خبر الفاعل لها والمنشئ لصورتها، ومتعلق علم العقل من طريق الفكر إمكان ذلك خاصة لا بترتيبه، فإن الترتيب لا يعرف إلا بالشهود في الأشخاص، حتى يقول هذا فوق هذا، وهذا تحت هذا، وهذا قبل هذا، وهذا بعد هذا أو العقل يحكم بالإمكان في ذلك كله، ثم أن الله تعالى قدر في العالم العلوي المقادير، والأوزان، الحركات، والسكون في الحال، والمحل، والمكان والممكن، وخلق السماوات وجعلها كالقباب على الأرض قبة فوق قبة على الأرض.

كما سنوقفك في هذا الباب على شكل وضع عالم الأجرام، وجعل هذه السماوات ساكنة، وجعل فيها نجومًا، جعل لها في سيرها في هذه السماوات حركات مقدرة لا تزيد ولا تنقص، وجعلها عاقلة سامعة مطيعة، وأوحى في كل سماء أمرها.

ثم إن الله لما جعل السياحة للنجوم في هذه السماوات حدث لسيرها طرق، لكل كوكب طريق، وهو قوله: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾[الذاريات:٧]، فسميت تلك الطرق أفلاكًا، فالأفلاك تحدث بحدوث الكواكب وهي سريعة، القمر في جرم السماء الذي هو ساحته، فتخترق الهواء المماس لها، فيحدث لسيرها أصوات ونغمات مطرية لكون سيرها على وزن معلوم، فتلك نغمات الأفلاك الحادثة من قطع الكواكب لمسافات السماوية، فهي تجري في هذه الطرق بعادة مستمرة قد علم بالرصد مقادير تلك الحركات، ودخول بعضها على بعض في السير، وجعل سيرها للناظرين بين بطء وسرعة، وجعل تقدمًا وتأخرًا في أماكن معلومة من السماء تعين ذلك أجرام الكواكب، فإن أجرام السماوات متماثلة الأجزاء، فلولا إضاءة الكوكب ما عرف قدمها ولا

تأخرها، وهي التي يدركها البصر، ويدرك سيرها ورجوعها.

فجعل أصحاب علم الهيئة للأفلاك ترتيبًا جائزًا ممكنًا في حكم العقل أعطى ذلك علم رصد الكواكب وسيرها، وتقدمها وتأخرها، وبطئها، وسرعتها، وأضافوا ذلك إلى الأفلاك الدائرة بها، وجعلوا الكواكب في الأفلاك كالشامات على سطح الجسم أو كالبرص لبياضها.

وكل ما قالوا يعطي ذلك ميزة حركاتها، وأن الله لو فعل ذلك كما ذكروه، لكان السير السير بعينه، وكذلك يصيبون في الكسوفات، ودخول الأفلاك بعضها على بعض، وكذا الطرق يدخل بعضها على بعض في المحل الذي تحدث فيه بسير السالكين، فهم مصيبون في الأوزان، مخطئون في أن الأمر كما رتبوه، وأن السماوات كالأكر، وأن الأرض في جوف هذه الأكر، وجعل الله لهذه الكواكب ولبعضها وقوفًا معلومًا مقدار إلى أزمان مخصوصة فيها ليعلم صاحبها الرصد بعض ما أوحى الله من أمره في السماء، وذلك كله ترتيب وضعي يجوز في الإمكان خلافه مع هذه الأوزان وليس الأمر في في ذلك إلا على ما ذكرناه شهودًا وكشفًا، انتهى من غير تصرف[1].

وقال ﷺ في الباب الثامن والتسعين ومائة في الفصل الحادي والعشرين منه: بعد أن ذكر السماء السابعة، وأوجد الله في هذه السماء البيت المعمور المسمى بالضراح، وهو على حمت الكعبة، كما ورد في الخبر: «**لو سقطت منه حصاة لوقعت على الكعبة**»[2] وهذا البيت في هذه السماء، هي ساكنة لا حركة لها، ولهذا لا ينتقل البيت من سمت

(١) في الفتوحات (٥/ ٤٧٨).
(٢) في التوحات (٤/ ١١٤).

الكعبة؛ لأن الله جعل هذه السماوات ثابتة مستقرة، هي كالسقف للبيت، ولهذا سماها السقف المرفوع، إلا أن في كل سماء فلك، ذلك الفلك هو الذي يدور له الحركة، والسماء ثابتة والكواكب تسبح في أفلاكها، لكل صورة كوكب فلك، فعدد الأفلاك بعدد الكواكب، وأجرام السماوات أجرام شفافة وهي مسكن الملائكة.

والأفلاك لولا سباحات الكواكب ما ظهر لها عين، ولا تكونت هي في المعمور كالطرق في الأرض حدثت بحدوث الماشي فيها، لولا الماشي ما ظهر طريق في أرض من حيث ذاتها طريق، ومن حيث الماشي فيها، فهكذا وجود الأفلاك فظهرها سباحات الكواكب، انتهى من غير تغير تصرف.

وقال في الباب الحادي والتسعين وثلاثمائة في الفصل الأول في «ذكر العماء وما يحوي عليه إلى عرش الاستواء»: اعلم أن الله موصوف بالموجود، ولا شيء في الممكنات موصوف بالوجود.

بل أقول: إن الحق هو عين الوجود، وهو قوله ﷺ: **«كان الله ولا شيء معه»**[1] يقول: الله موجود، ولا شيء موجود من العالم، فذكر عن نفسه بدء هذا الأمر أعني ظهور العالم في عينه، وهو أنه- تعالى- أحب أن يعرف ليجود على العالم بالعلم به، وعلم أنه تعالى لا يعلم من حيث ثبوته، ولا من حيث يعلم نفسه أنه لا يحصل من العلم به تعالى في العالم إلا أن يعلم العلم أنه لا يعلم، وهذا القدر يفي علمًا إذ قد علم أن في الوجود أمرًا ما لا يعلم وهو الله، ولاسيما للممكنات من حيث إن لها أعيانًا ثابتة لا

---

(١) ذكره العجلوني في «كشف الخفاء» (٢/ ١٧١).

موجودة مساوقة لواجب الوجود في الأزل، وكما أن لها تعلقًا سمعيًّا ثبوتيًّا لا وجود بالخطاب الحق إذا خاطبها، وأن لها قوة الامتثال، كذلك لها جميع القوى من علم وبصر وغير ذلك.

كل ذلك أمر ثبوتي، وحكم محقق غير وجودي، وعلى تلك الأعيان وبها يتعلق رؤية من يراها في الموجودات، كما ترى بعينها رؤية ثبوتية، فلما اتصف لنا بالمحبة، والمحبة حكم توجب رحمة الموصوف بنفسه، وهذا يجد المتنفس راحة في تنفسه فبروز النفوس غير رحمته بنفسه، فما خرج به سبحانه إلا الرحمة التي وسعت كل شيء فأنسجت على جميع العالم ما كان فيه، وما يكون إلى ما لا يتناهي.

فأول صورة قبل نفس الرحمن صورة العماء، فهو بخار رحماني فيه الرحمة بل هو عين الرحمة، فكان ذلك أول طرف قبله وجود الحق، ثم إن جوهر فلك العماء قبل صور الأرواح من الراحة والاسترواح إليها وهي الأرواح المهيمنة، ثم ابدأ واحدًا من هذه الصور الروحية يتجلى الخاص على النفس فيه علم ما يكون إلى يوم القيامة، وعلم عند ذلك هذا العقل أن الحق ما أوجد العالم إلا في العماء، ورأى أن العماء نفس الرحمن له الحق، فرأى لذاته ظلاً فكان ذلك الظل الممتد عن ذات العقل من نور ذلك التجلي، وكثافة المحدث بالنظر إلى اللطيف الخبير نفسًا وهو اللوح المحفوظ، ثم صرف العقل وجهه إلى العماء فرأى مانعًا منه لم تظهر فيه صورة، وقد أبصر ما ظهرت فيه الصور منه قد أنار بالصور وما بقي دون صورة رآه ظلمة خالصة، ورأى أنه قابل للصور

بالاستناد، فاعلم أن ذلك لا يكون إلا بالتحامك بظلك، فعمه التجلي الإلهي كما تعم اللذة النكاحية نفس المناكح حتى تفيه عن كل معقول ومعلوم سوى ذاتها، فلمّا عمه نور التجلي رجع ظله إليه واتخذه، فكان نكاحًا معنويًا صدر عنه العرش الذي ذكر الحق أنه استوى عليه الاسم الرحمن، انتهى باختصار[1].

وقال ﷺ في «عقلة المستوفز»: تجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجهية من كونه عالمًا مريدًا، فظهرت الأرواح البهيمية من الجلال والجمال، وخلق في الغيب الاستواء الذي لا يمكن كشفه لمخلوق العنصر الأعظم، فكان هذا الخلق دفعة واحدة من غير ترتيب نسبي، أو على ترتيب نسبي لا سبيل إلى ذلك، وما منهم روح يعرف أن ثَّم سواه لفنائه في الحق بالحق، واستيلاء سلطانه الجلال عليه، سبحانه أوجد دون هؤلاء الأرواح تجليًا آخر من غير تلك المرتبة، فخلق أرواحًا متحيرة في أرض بيضاء خلقهم عليها، وهيمنهم فيها بالتسبيح والتقديس، لا يعرفون أن الله خلق سواهم [.........] مع الأول في نور الإيمان لذلك لم نفصل، وقلنا: الأرواح المهيمنة على الإطلاق.

ثم قال: إن هذا العنصر الأعظم المخزون في غيب الغيب له عالم مخصوص إلى عالم التدوين والتسطير، ولا وجود لذلك العالم في العين، فأوجد سبحانه عند تلك [...] العقل الأول وجميل [............] أول؛ لأنه أول عالم التدوين والتسطير.

ثم قال: فاعل الوجود الله من عالم العقول المدبرة جوهر بسيط ليس بمادة، [....] عالم في ذاته بذاته، علمه ذاته لا صفة له ، وسماه الحق تعالى حقًا، وقلمًا، وروحًا،

---

(١) انظر: الفتوحات (٥/ ٤٨٦).

وفي السنة عقلًا، وغير ذلك من الأسماء.

ولما أوجد الله سبحانه القلم الأعلى أوجد له المرتبة الثانية التي هي اللوح المحفوظ، وهي من الملائكة الكرام، وهو أول كتاب سطره الكون، فأمر القلم أن يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من إيجاده ما فوق اللوح إلى أول موجود، وإيجاد الأرواح المهيمنة، ومما يكون إلى أن يقال: فريق في الجنة، وفريق في السعير إلى هذه الأرواح بما بينهما وما بعد هذا فله حكم آخر، فهذا اللوح محل الإلقاء العقلي هو للعقل بمنـزلة حواء لآدم عليه السلام.

وليس فوق العلم موجود حدث يأخذ منه يعبر عنه بالدواة وهي النون كما ذكره بعضهم، وإنما هي الدواة، عبارة عما يحمله في ذاته من العلوم بطريق الإجمال من غير تفصيل، فلا يظهر لها تفصيل إلا في النفس الذي هو اللوح، فهو محل التجميل، والنفس محل التفصيل، وهذا القلم له ثلاث مائة وستون سنًا من حيث ما هو قلم، وثلاث مائة وستون وجهًا ونسبة من حيث ما هو عقل، وثلاث وستون لسانًا من حيث ما هو روح مترجم عن الله، ويستمد كل من ثلاث مائة وستين بحرًا، وهي أصناف العلوم.

وهذا الملك الكريم الذي هو اللوح هو أيضًا قلم لما دونه، وهكذا كل فاعل ومنفعل لوح وقلم، ولهذه النفس من الدقائق والوجوه على عدد ما للعقل، ثم أوجد الله سماء الهباء، فأول صورة قبل صورة الجسم وهو الطول والعرض والعمق، فظهرت فيه الطبيعة، فكان طول من العقل، وعرضه في النفس وعمقه الجلاء إلى المراد، فلهذا كانت فيه الثلاث الحقائق، فكان مثلنا وهو الجسم الكل، وأول شكل قبل هذا الجسم الشكل الكوني، فكان الفلك فسماه العرش، واستوى عليه سبحانه بالاسم الرحمن

بالاستواء الذي يليق به، الذي لا يعلمه إلا هو من غير تشبيه ولا تكليف، وهو أول عالم التركيب.

وكان استواؤه عليه من العماء وهو عرش الحياة، وهو عرش نسبي ليس له وجود إلا بالنسبة، وعمر سبحانه هذا الفلك بالملائكة الحافين من حوله، وهنا مقام إسرافيل وهو فم القرن.

ثم إن الله تعالى أوجد الكرسي وهو في جوف هذا العرش كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض، وخلق بين هذين الفلكين عالم البهاء، وعمر هذا الكون بالملائكة المدبرات وأسكنه ميكائيل ونـزلت إليه القدمان، فالكلمة في العرش واحدة لا أول عالم التركيب، وظهر لها في الكرسي نسبتان؛ لأنه الفلك الثاني بالكلمة فعبر عنها بالقدمين، كما ينقسم الكلام وإن كان واحدًا إلى أمر ونهي وخبر واستخبار، وعن هذين الفلكين تحدث الأشكال الغريبة في عالم الأركان، وعنها يكون خرق الهواء على الإطلاق هي من الأشكال الغريبة ولا يعرف أصلها و هو هذا، و تظهر في عالمين في عالم الخيال لقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه:٦٦].

وفي عالم الحقيقة مثل المعجزات والكرامات، وهذان الفلكان قل من يعثر عليهما، أو يصل إليهما من أصحابنا الأفراد، وكذلك من أرباب علماء الهيئة والأرصاد، وإذا رأى شكلًا غير معتاد في الطبيعة نسبق ذلك في شكل غريب حدث في الفلك صدر عنه هذا لا يجري عليه قياس.

ومـن هـذين الفلكـين كانـت الخـواص في الأشـياء وهـو الطبيعـة المجهولـة، فيقولون: وفعل الخاصية فلو أدركا حركة هذين بشيء، بل هو الواجد أوجدهما أوجـد

ما أوجده إيجاد من لم يكن إلى ما كان ما ثَّم قديم أزلي، انبعث عنه الأولية لا إله إلا هـو، ثـم انصرف النظر والتوجه الإرادي الإلهي بعد خلق ما ذكرناه إلى النفر الذي هو الملـك الكريم، فأوحى الله تعالى إليها أن تحدد بالتدبير في عمق الجسم إلى اتصاله، وذلك نقطة وهو مركزه المعبر عنها بعجب الذنب الذي يقوم عليه النشر وهـو جـزء لا يـبلى، وهـو محل النظر العنصر الأعظم الذي خلق العقل مـن [....] فانحـدر الملـك الكـريم بـإذن العزيز العليم إلى أن انتهى إلى المركز، فوجد نظر العنصر الأعظم إليه، وإن أمـر الكـون المدبر كله منه صدر وإليه يعود، حكمة بالغة.

فأدار كرة الأرض ابتداء وجعل مما يلي المركز صخرة عظيمة لدن في نقطة تلك الصخرة السماء حيوانًا في فمه ورقة خضراء، يسبح الله ويمجده، وعمر هذه الأرض بصنف من الملائكة يقال لهم: النامرات، وجعل فيها مقدمًا عظيمًا اسمه «ق» وإليه نسب الجبل المحيط بالأرض جبل قاف، فإنه مقعد هذا الملك.

ثم إن الكشف يعطي بأنها هي التي خلقت أولًا، وأنها أول الأركان خلقها قبل بقية الأركان وقبل السماء، ثم إن الله تعالى حلل في جوف كرة الأرض منها ما حلل [.......] ولطف فكان ماءً نتنًا وهو البحر العظيم الذي يعذب به أهل الشقاء، وهو ماء أسود فدار هذا الماء بالصخرة وصارت الأرض عليه، ثم حلل منه سبحانه ما حلل ولطفه مما يلي المركز، فكان الهواء المظلم وهو اليحموم، فدار ذلك الريح بالمركز الذي هو الصخرة، واشتدت حركة هذا الهواء فامتسك هذا الماء عليه والأرض فوق هذا الماء، وتموج الماء بهذه الريح المظلمة العمومية، فمادت الأرض.

وخلق سبحانه من الأبخرة الغليظـة المتراكمـة الكثيفـة الـصالحة مـن الأرض والجبال، فقال بها عليها فسكن سد الأرض، وذهبت تلك الحركة التي لا يكـون معهـا

استقرار، وطوق هذه الأرض بجبل محيط بها، وهو من صخرة خضراء، وطوق حية عظيمة اجتمع رأسها بذنبها بعد استدارتها بهذا الجبل، ومن عاين هذه الحية وكلّمها وكان من الأبدال من أصحاب الخطوة يقال له: موسى السدراني، وكان مجهولًا فسأله يوسف عن طول هذا الجبل علوًا، فقال: صليت الضحى في أسفله ، والعصر في أعلاه، وأنا بهذه المثابة، يعني من اتساع الخطوة.

ولما كان وجود هذه الأرض ودارت الأفلاك الثابتة، تخيل قدماء الفلاسفة أن الأفلاك السماوية مخلوقة قبل الأرض، وأن ينزل الخلق إلى أن ينتهي إلى الأرض، فأخطئوا في ذلك غاية الخطأ؛ لأن ذلك صنعة حكيم، وتقدير عزيز عليم، يفتقر العلم بذلك إلى إخباره باللسان الصادق والعلم الضروري، أو إقامة المثل بكيفية الأمر، وليس للقدماء في هذه الطريقة كتاب مدخل الفكر على علم لا يحصل بالفكر وأخطئوا في كل وجه، ثم إن الله تعالى أدار بالأرض من جهة سطحها كرة الماء بتسخيف في الأرض وتحليل، وعمَّر هذه الكرة بملائكة يقال لهم السيارات، وعليهم مقدم يسمى البرق، وخلق العالم الملكي الذي هو عالم الذكر بين الماء والأرض، فلهم شركة في الماء والأرض، ثم أدار بالماء الهواء، وجعل عماره الملائكة الزاهرات، وعليهم ملك يسمى الرعد، وجعل بين الهواء والماء من الملائكة عالم الحياة.

ثم أدار بالهواء كرة الأثير وهو النار، وجعل عماره من الملائكة السابحات، وعليهم ملك كريم هو مقدمهم لا أعرف له اسمًا، فإني ما عرفت بذلك، وجعل عالم الشوق ممزوجًا من الهواء والأثير ومن سطح الأرض إلى سطح هذه الكرة اثنتين وسبعين سنة.

ثم أدار بكرة الأثير السماء الدنيا، وجعل عماره من الملائكة السابحات،

وعليهم ملك يسمى المجتبى، وفيه خلق القمر وهو الإنسان المفرد، وفيه أسكن روحانية آدم عليه السلام بعد موته، وجعل بينه وبين كرة الأثير عالم الخوف من الملائكة.

ثم أضاء بالسماء الدنيا هواء نورانيًا جعل عماره من الملائكة ملائكة المزج، ثم أدار بذلك الهواء السماء الثانية، وعمرها بالملائكة الناشطات، وعليهم ملك يسمى الروح، وفيه خلق الله كوكبًا يسمى بعطارد وهو الكاتب.

ثم أدار بالسماء الثانية هواء عجيبًا جعل عماره صنفًا من الملائكة يقال لهم: الحفظ والحافظات، ثم أدار بالهواء السماء الثالثة، وعمرها بالملائكة الزاهرات، وعليهم ملك يسمى الجميل، وفيه خلق الله كوكبًا يسمى الزهرة، وأدار به هواءً أسكنه عالم الإنس.

ثم أدار بذلك الهواء السماء الرابعة، وعمر من الملائكة بالصافات، ومقدمهم ملك يقال له: الرفيع، وفيه خلق الشمس، ثم أدار بهذه السماء هواءً عمَّره بعالم البسط، ثم أدار بهذا الهواء السماء الخامسة، وعمره من الملائكة الفارقات، وعليهم ملك يسمى الخاشع، وفيه خلق الله كوكبًا يقال له: الأحمر، ثم أدار بهذه السماء هواءً عمَّره بعالم الهيئة، ثم أدار بهذا الهواء السماء السادسة، وعمَّره من الملائكة بالملقيات، وعليهم ملك يسمى: المقرب، وخلق فيه كوكبًا يقال له: المشترى، ثم أدار بهذه السماء هواء عمَّره بعالم الجمال، ثم أدار بهذا الهواء السماء السابعة، وعمَّره من الملائكة بالنازعات، وعليهم الملك الكريم، وفيه خلق الله كوكبًا يسمى: كوبان.

ثم أدار به هواء إلى مقعر فلك الكواكب الثانية، عمَّره بعالم الجلال، وفي هذا الهواء أسكن مالك خازن النار، وعزرائيل الذي هو ملك الموت، وهو في سدرة المنتهى

التي أغصانها في الجنات، وأصولها في النار، فهي الزقوم لأهل النار والنعيم لأهل الجنة.

ومعنى قولنا: خلق الله في هذه الأكوان كلها عالم كذا وعمَّرها بكذا: إنما أريد أن الله تعالى هيأ فيها مراتب خلقها، وكون فيها أجسامها النورية، وأعدها لقبول الأرواح، والحياة، وأسرار هذا الاستعداد كله في حركات الأفلاك الأربعة الثابتة، فخلق السماء الأولى سماء القمر على طبع الماء باردة رطبة، فجعل بينها وبين النار منافرة طبيعية حتى لا يستحيل نارًا، وكان يبطل ما يراد بها من التحريك والأدوار التي يهب الله تعالى المولدات والقيود عند حركاتها في عالم الأركان.

ورتب مسالك خلقها فيها ومقامات، ودار هذا الفلك دورة قمرية تصل مكانه بها في الجسم الكل، فظهر الهواء الذي بينه وبين الفلك الذي يوجد فوقه، وهكذا فعل في كل سماء من السبع، والسماء الأولى والثانية على طبيعة واحدة وهي البرودة والرطوبة، والرابعة والخامسة على طبيعة واحدة وهي الحرارة واليبوسة، والسماء الثانية ممزوجة، والسماء السادسة حارة رطبة، والسماء السابعة باردة يابسة، انتهى ما نقلته من «عقلة المستوفز» باختصار وتغيير يسير[1].

وقال في الباب الخامس والتسعين ومائتين من «الفتوحات المكية»[2]: اعلم أن الله لما خلق الأرواح الملكية المهيمنة، وهم الذين لا علم لهم بغير الله، لا يعلمون أن الله خلق شيئًا سواهم، وهم الكروبيون، المقربون المعتكفون المفردون، المأخوذون عن أنفسهم بما أشهدهم الحق من جلاله، اختص منهم العقل الأول وهو الموجود الإبداعي.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية (٥/ ٤٩٤)، (٦/ ٣).
(٢) في (٤/ ٤١٤).

ثم بعد ذلك من غير بعدية زمان انبعث عن هذا العقل موجود انبعاثي وهو النفس وهو اللوح المحفوظ المكتوب فيه كل كائن في هذه الدار إلى يوم القيامة، وذلك علم الله في خلقه، وهو دون القلم الذي هو العقل في النورية والمرتبة الضيائية فهو بالزمردة الخضراء لانبعاث الجوهر الهيائي الذي في قوة هذه النفس، فانبعث عن النفس الجوهر الهيائي وهو جوهر مظلم لا نور فيه، وجعل الله مرتبة الطبيعة بين النفس والحياة مرتبة معقولة لا موجودة، وأعطى لهذه النفس قوة عملية عن تلك.

أوجد الله سبحانه بضرب من المتجلي الجسم الكل صورة في الجوهر الهباء، فلما أوجد هذا الجسم الأول لـزمه الشكل إذ كانت الأشكال من لوازم الأجسام، فأول شكل ظهر في الجسم الشكل المستدير، وهو أفضل الأشكال، ثم أمسك الله الصورة الجسمية في الهباء بما أعطته الطبيعة من مراتبها التي جعلها الله بين النفس والهباء، ولو لم يكن هناك مرتبتها لما ظهر الجسم في هذا الجوهر ولا كان له ثبوت فيه، فكانت الطبيعة للنفس كالآلة للصانع التي تفتح بها الصورة الصناعية إلى المواد، فظهر الجسم الكل في هذا الجوهر عن النفس بآلة الحرارة، وظهرت الحياة فيه بمصاحبة الحرارة للرطوبة، وثبتت صورته في الهباء بالبرودة واليبوسة وجعله -أعني هذا الجسم الأكري- على هيئة السرر.

وخلق له حملة أربعة بالفعل ما دامت الدنيا، وأربعة آخر بالقوة تجمع بين هؤلاء الأربعة والأربعة الأخر يوم القيامة فيكونون ثمانية وسماه العرش، وجعله معدن الرحمة، فاستوى عليه باسمه الرحمن، وجعل محيطًا يجمع ما يحوي عليه من الملك متحيرًا بنقل الاتصالات والانفصالات، وعمر الأينية الظرفية المكانية، وكان مرتبة ما فوقه بينه وبين العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء، وهو للاسم الرب، والله هو

الاسم الجامع المهيمن على جميع الأسماء الإلهية، وصفته المهيمنة وتوحدت الكلمة في العرش، وهي أول الوحدات التي قبلها عالم الأجسام.

ثم أوجد جسمًا آخر في جوهر هذا الهباء وهو الذي عمَّر الخلاء، فكلما ظهر في الصور المتحيزة الجسمية والجسمانية، فهذا الجوهر هو القابل لها، وإنما قلنا هذا لئلّا يتخيل أن الكرسي صورة في العرش ليس كذلك، وإنما هو صورة أخرى في الهباء قبلها كما قبل العرش على حد واحد ولكن بنسب مختلفة، فسمى هذا الموجود الآخر كرسيًّا ودلّ إليه القدمين من العرش، فانفلقت الرحمة انفلاق الحب، فتنوعت الرحمة في الصفة إلى إطلاق وتقييد، فظهرت الرحمة المقيدة وهي القدم الواحدة، وتميزت الرحمة المطلقة بظهور هذه القدم الأخرى، فظهر في هذه القدم انقسام الكلمة الواحدة العرشية التي لم يظهر لها انقسام في العرش إلى : خبر، وحكم، وانقسم الحكم إلى : أمر، ونهي، وانقسم الأمر إلى : وجوب، وندب ، وإباحة، وانقسم النهي إلى: حظر ، وكراهة.

ثم أوجد الحق أيضًا جسمًا آخر مستديرًا دون الكرسي في المرتبة وجعله مستديرًا فلكيًا غير مكوكب، قدر فيه سبحانه اثنى عشر تقديرًا.

ثم إن الله أوجد في جوف هذا الفلك الأطلس فلكًا آخر في جوهر الهباء كما ذكرنا، وهو فلك الكواكب الثابتة، وفيه المنازلة وهي ثماني وعشرون منزلة، والحكماء لم يمنعوا أن يكون فوق الفلك الأطلس أفلاك آخر إلا أن الرصد لم يبلغ إليها، ولكن هي في حكم الجواز عندهم، ولكن قالوا: إن كان هناك فلك فلابد أن يكون له نفس وعقل ومع ذلك لابد من الانتهاء.

ومن هذا الفلك وقع الخلاف بيننا وبين الحكماء من الفلاسفة في ترتيب

التكوين ولم ينازعونا فيما فوق الأطلس الذي هو العرش والكرسي، وقالوا بالجواز فيه من ترتيب الموجودات عندنا بعد الفلك المكوكب ولم يكن مكوكبًا عنه خلقه، وإنما ظهرت الكواكب بعد هذا فيه وفي غيره من السماوات، فأول ما أوجد الأرض، ثم أوجد ركن الماء وهو كان الموجود الأول من الأركان، وإنما ذكرنا الأرض مقدمة من أجل السفل، والماء كان أول العناصر فما كثف منه كان أرضًا، وما خف منه كان هواءً ثم ما خف منه كان نارًا وهو كرة الأثير، فأصل العناصر عندنا الماء ووافق على ذلك بعض القدماء، فنحن مستندنا الكشف فيما ندعيه من العلوم، وقد تكون تلك العلوم مما تدرك بالنظر فمن أصاب في نظرة، وافقنا على ما أعطاه الكشف ، ومن أخطأ نظره خالفنا، فلما حصلت العناصر وهي الأركان الأربعة محلًا مهيأ أنوثيًا لقبول التناسل والولادة، وظهرت الاختراقات من عنصر النار في رطوبات الهواء، والماء صعد منها دخان يطلب الأعظم الذي هو الفلك الأعلى الأقصى، فوجد فلك الكواكب يمنعه من الرقي إلى الفلك الأعلى، فعاد ذلك الدخان يتموج بعضه في بعض، فتراكم فرتق ففتق الله رتقه بسبع سماوات، ثم إنه تطايرت الشرور من كرة النار في ذلك الدخان، فقبلت من السماوات والفلك المكوكب أماكن فيها رطوبات طبيعية، فتعلقت بها تلك الشرور، فانقدت تلك الأماكن لما فيها من الرطوبات، فحدث الكواكب، فأضاء الحق كما يضيء البيت السراج.

والكواكب عندنا كلها مستنيرة لا تستمد من الشمس كما يراه بعضهم، والقمر على أصله لا نور له البتة قد محا الله نوره، وذلك النور الذي ينسب إليه هو ما يتعلق به البصر من الشمس في مرآة القمر على حسب مواجهة الأبصار منه، فالقمر مجلى الشمس

وليس فيه من نور الشمس لا قليل ولا كثير، انتهى باختصار[١].

واعلم أن كلام الشيخ ﷺ في أمر تكوين العالم ومراتبه ترتيبه لا يحصى خصوصًا في «الفتوحات» وإنما أوردت من ذلك قطرة من بحر، فلنختم هذا الفصل بتتبع يسير كما وعدنا آنفًا، فنقول : إن مما يشكل فيما نقلناه أنه ﷺ جعل شكل العرش الشكل المستدير كما تقدم فيما نقلنا عنه سابقًا.

وقال في الباب الحادي والسبعين وثلاثمائة: العرش الذي استوى عليه الرحمن وهو سرير ذو أركان أربعة ووجوه أربعة، هي قوائمه الأصلية التي لو استقل بها لثبت عينه، وظاهر هذا الكلام ينافي ما تقدم من كونه كروي الشكل، اللهم إلا أن يئول فيقال: المراد من ترجيعه كونه مجموع الهباء، والطبيعة، والجسم، والشكل، إلا أن تصويره العرش كما سيأتي على صورة التربيع ينافيه.

وقال في هذا الباب: وكما استوى الرحمن على العرش استوت القدمان على الكرسي، وهو على شكل العرش في التربيع لا في القوائم، انتهى.

وهذا أيضًا فيه منافاة، وكذلك قوله فيما نقلناه عنه من «عقلة المستوفز» أنه ليس بين العقل الأول والحق ما يقال فيه أنه [النون، وفي النون] إجمال العلوم في ذاته لا غير، يعارضه قوله في الباب الستين.

واعلم أن الله تعالى لما تسمى بالملك رتب العالم ترتيب المملكة، فجعل له خواصًا من عباده وهم الملائكة الميهمون جلساؤه تعالى بالذكر ﴿لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلاَ يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ [الأنبياء:١٩] ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ﴾

---

(١) انظر: الفتوحات (٤/ ٤١٧).

[الأنبياء:٢٠] ثم اتخذ حاجبًا من الملائكة الكروبيين واحدًا أعطاه علمه في خلقه وهو علم مفصل في عين إجمال، فعلمه سبحانه كان فيه مجلي له ويسمى ذلك الملك «نون» فلا يزال معتكفًا في حضرة علمه سبحانه، وهو رأس الديوان الإلهي، والحق من كونه عليًا لا يحتجب عنه.

ثم عين سبحانه من ملائكته ملكًا آخر دون في المرتبة سماه «القلم»، وجعل منـزلته دون النون، واتخذه كاتبًا، فيعلمه الله من علمه في خلقه بواسطة نون ما شاء من علمه، ولكن علمه الإجمالي، ومما يحوي عليه العلم الإجمالي علم التفصيل، وهو من بعض علوم الإجمال، واتخذ هذا الملك كان ديوانه ومجلي له من اسمه القادر، فأمده من هذا التجلي الإلهي، وجعل نظره إلى جهة عالم التدوين والتسطير، فخلق له لوحًا، وأمر أن يكتب فيه جميع ما يشاء سبحانه أن يجريه في خلقه إلى يوم القيامة، انتهى.

فإن قلت: إذا كانت السماوات قبة فوق قبة كما تقدم وهي ساكنة، فكيف يتصور حركة السيارات في مدار تام؟ وكيف يكون حالها تحت الأرض؟

قلت: قال في الباب الحادي والسبعين وثلاث مائة: لما خلق الله الأرض سبع طباق جعل كل أرض أصغر من الأخرى لتكون على كل أرض قبة سماء، فلما خلق الأرض، وقدر فيها أقواتها، واكتسى الهواء صورة البخار وهو الدخان، فتق ذلك الدخان سبع سماوات أجسام شفافة، وجعلها على الأرضين كالقباب، على كل أرض سماء أطرافها عليها نصف أكرة، انتهى.

وعلى هذا فبين كل أرضين فضاء وهواء نوراني، والشمس تسير في فلكها الذي أثبته الشيخ مثل المنطقة فتكون نصفه في الفضاء الذي بين السماءين، ونصفه في الفضاء الذي بين الأرضين، فلا تختل الأعمال النجومية؛ لأن مدار الكواكب تام الاستدارة.

هذا ما أردنا إيراده من بعض كلام الشيخ، وأما منسوبات« سلسلة الوسائط» من الأسماء والحروف والسور و المنازل فأمر عظيم يحتاج إلى بسط زائد غير أنه يمكننا أن نشير إليه إشارة جملية.

فنقول: ذكر الشيخ في الباب الثامن والتسعين ومائة «سلسلة الوسائط» بتفصيل تام، فمما قال فيه: إن الاسم الإلهي البديع توجه على كل مبدع، وعلى إيجاد العقل الأول، وهو القلم وتوجه على إيجاد الهمزة من الحروف، وتوجه على إيجاد الشرطين، الاسم الإلهي الباعث، وتوجه على إيجاد اللوح المحفوظ، وإيجاد الهاء، والبطين الباطن وتوجه على إيجاد الطبيعة، وإيجاد العين المهملة، والثريا الآخر، وتوجه على إيجاد الهباء، وإيجاد الحاء المهملة، والدبران الظاهر توجه على إيجاد الجسم الكل، وإيجاد الغين المعجمة، والهقعة الحكم توجه على إيجاد الشكل الكل، وحرف الخاء المعجمة والهقعة المحيط توجه على إيجاد العرش، وحرف القاف، والذراع الشكور توجه على إيجاد الكرسي، والقدمين، وحرف الكاف، والنثرة الغني توجه على إيجاد الأطلس، وحرف الجيم، والطرفة المقدر توجه على إيجاد فلك المنازل، وحرف الشين، والجبهة الرب توجه على إيجاد السماء الأولى، والبيت المعمور، والسدرة، والخليل إبراهيم عليه السلام ويوم السبت، وحرف الياء بالنقطتين من أسفل، والخرتان، وزحل العليم توجه على إيجاد السماء الثانية وخانسها، ويوم الخميس، وموسى عليه السلام والضاد المعجمة، والصرفة القاهر توجه على إيجاد السماء الثالثة وكوكبها، ويوم الثلاثاء، وهارون عليه السلام العواء وحرف اللام، النور توجه على إيجاد السماء الرابعة، والشمس، ويوم الأحد، وإدريس عليه السلام والسماك، وحرف النون، المصور توجه على إيجاد السماء الخامسة وكوكبها، ويوم الجمعة، ويوسف عليه السلام والمغفرة، وحرف الراء، المحصي توجه على إيجاد

السماء السادسة وكوكبها، ويوم الأربعاء، وعيسى عليه السلام والزبانا وحرف الطاء المهملة، المبين توجه على إيجاد السماء الدنيا، والقمر، ويوم الإثنين، وآدم ، والإكليل، وحرف الدال المهملة، القابض توجه على إيجاد الأثير، والتاء المعجمة باثنين من فوق، والقلب الحي توجه على إيجاد الهواء، وحرف الزاي وانشق له المحيي توجه على إيجاد الماء، وحرف السين المهملة، والغنائم المميت توجه على إيجاد المعادن وله حرف الظاء، وحرف الطاء الأرض، وحرف الصاد المهملة، والبلدة العزيزة توجه على إيجاد المعادن، وحرف الظاء المعجمة، ومن المنازل سعد الذابح الرازق توجه على إيجاد النبات، وحرف الثاء المنقوطة بثلاث، وسعد بلع المذل توجه على إيجاد الحيوان، وحرف الذال المعجمة وسعد السعود القوي توجه على إيجاد الملائكة، وحرف الفاء الأخبئة، اللطيف توجه على إيجاد الجن، وحرف الباء المعجمة بواحدة والمقدم الجامع توجه على إيجاد الإنسان، وحرف الميم، والمؤخر رفيع الدراجات توجه على تعيين المراتب الأعلى إيجادها؛ لأنها نسب لا تتصف بالوجود إذ لا عين لها، وحرف الواو، والرشا هذا آخر «سلسلة الوسائط» وعددها ثمانية وعشرون على عدد الحروف والمنازل، وعلى عدد الصور التي أولها الحروف الأنون إلا وعلى عدد الأنبياء المذكورين في الفصوص مع خاتم الولاية أعني المهدي – سلام الله عليه– وعلى عدد عقد الأصابع، والكلام على المناسبات بين هذه الأمور يطول إن أردته فعليك بـ «الفتوحات المكية»[1].

ولقد رأينا لبعض المتأخرين وهو مولانا شمس الدين محمد شيرين التبريزي المعروف بالمغربي له رسالة سماها «جام جهان نماي» بالفارسية، وجعل فيها دائرة

---

(١) راجع الفتوحات المكية (٤/ ٥٨، ١٣٨).

صغيرة قسمها بقطر، فالدائرة حضرة الوجود المطلق وأحد قوسيها الأحدية، والآخر الواحدية، والقطر الوحدة وهو برزخ البرازخ، والتعين الأول في الذهن والحقيقة المحمدية بمعنى أنها نهاية سيرة العروج.

وأما العقل الأول فهو التعين الأول من الموجودات الخارجية في عالم التدوين والحقيقة المحمدين بمعنى أنه هو روحه الذي كان يدير جسده الطاهر الطيب، صلِّ الله على روحه وجسده جمعًا وفراد و سلم، وإليه الإشارة بقوله: «**كنت نبيًا وآدم بين الطين والماء**»(١).

ثم رسم دائرة كبيرة قسمها قطر وهي ظل تلك الدائرة الصغيرة، فالقطر ظل الحقيقة المحمدية فجعله الإنسان الكامل، وقسم أحد قوسيها بثمانية وعشرين، جعل في كل قسم دائرة صغيرة، وكتب في كل دائرة اسم واحد من «سلسلة الموجودات» من العقل الأول إلى تعيين المراتب، وقسم القوس الآخر كذلك، وكتب في كل دائرة الاسم الإلهي الذي هو رب واحد من «سلسلة الوسائط» من البديع إلى رفيع الدرجات، وسمي القول الأول ظاهر العلم، والثاني ظاهر الوجود، والقطر الإنسان الكامل، فظاهر العالم عالم الإمكان، وبحر الأكوان، وظاهر الوجود، وعالم النسب الإلهية، وبحر الأسماء الربانية، والإنسان الكامل، وبرزخ بين البحرين؛ لأنه جامع بين الطرفين، فله

---

(١) ذكره القاري في المصنوع (١/ ١٤٢)، والمناوي في فيض القدير (٥/ ٥٤)، والمباركفوري في تحفة الأحوذي (١٠/ ٥٦)، والعجلوني في كشف الخفا (٢/ ١٦٩).

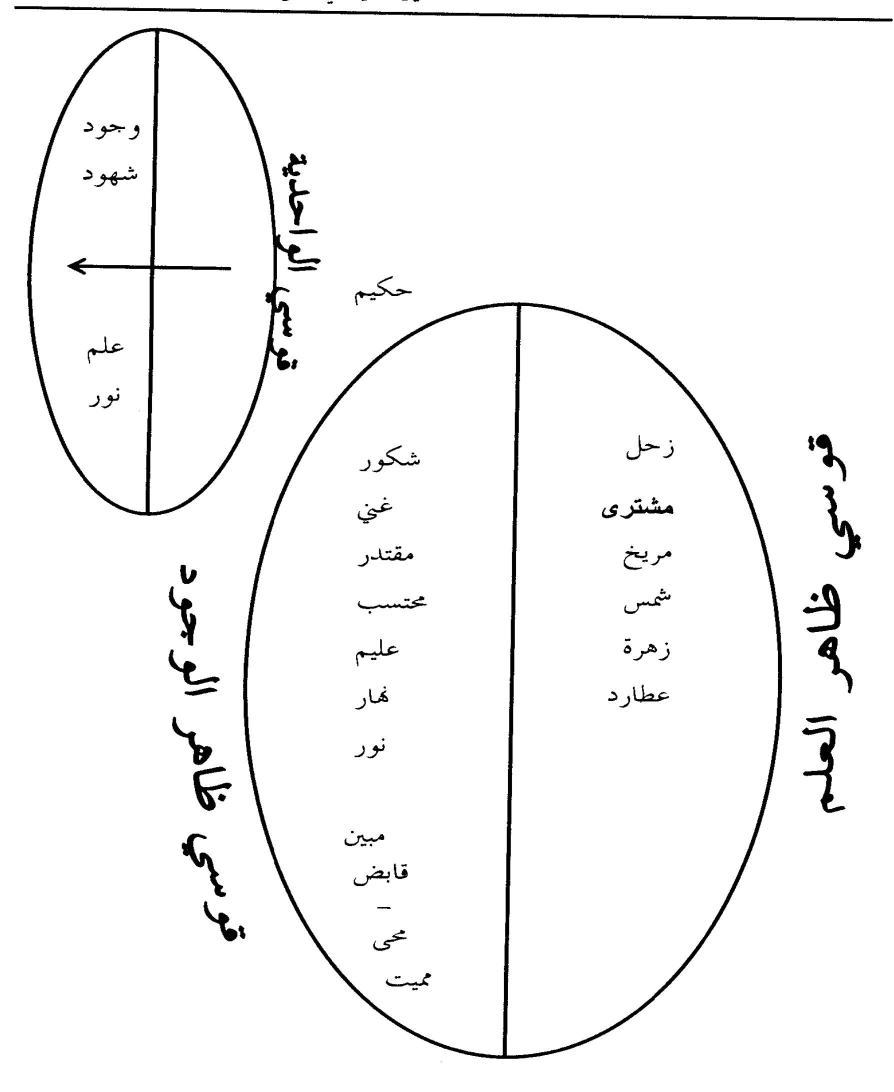
من ظاهر العلم ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**﴾ [الكهف:١١٠] ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ**﴾ [آل عمران:١٤٤]، وأمثال ذلك، وله من ظاهر الوجود «**لي مع الله وقت لا يسعني فيه نبي مرسل ولا ملك مقرب**»[١]، ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾ [الأنفال:١٧]، ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ**﴾ [الفتح:١٠]، وأمثال ذلك، فجمع ذلك بين محامد الوجوب ونقائص الإمكان.

ومن هذه الحقيقة اتصف الإنسان بصفات الرحمن تخلقًا حتى صح فيه خلق آدم على صورته، واتصف الحق بالاستحياء، والوجه، واليد، والقدم، والضحك، والنـزول وغير ذلك مما ورد في الكتاب والسُّنة.

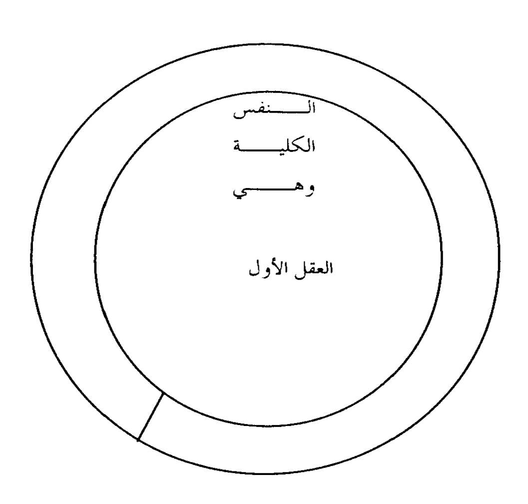
ثم كتب الحروف ومنازل القمر في طرف قوس ظاهر العلم، وهو ظل الواحدية؛ لأنها وحده حقيقته وكثرة نسبية، وهذا القوس وحدة نسبية وكثرة حقيقية فهو عكسها وظلها؛ لأن الكثرة من الكثرة، وأما قوس ظاهر الوجود فهو ظل الأحدية؛ لأن كثرته نسبية، ووحدته حقيقية، فإنه في الحقيقة أمهات الواحدية؛ لأنه عبارة عن الأسماء الإلهية و هذه صور دوائر الصغرى و الكبرى:

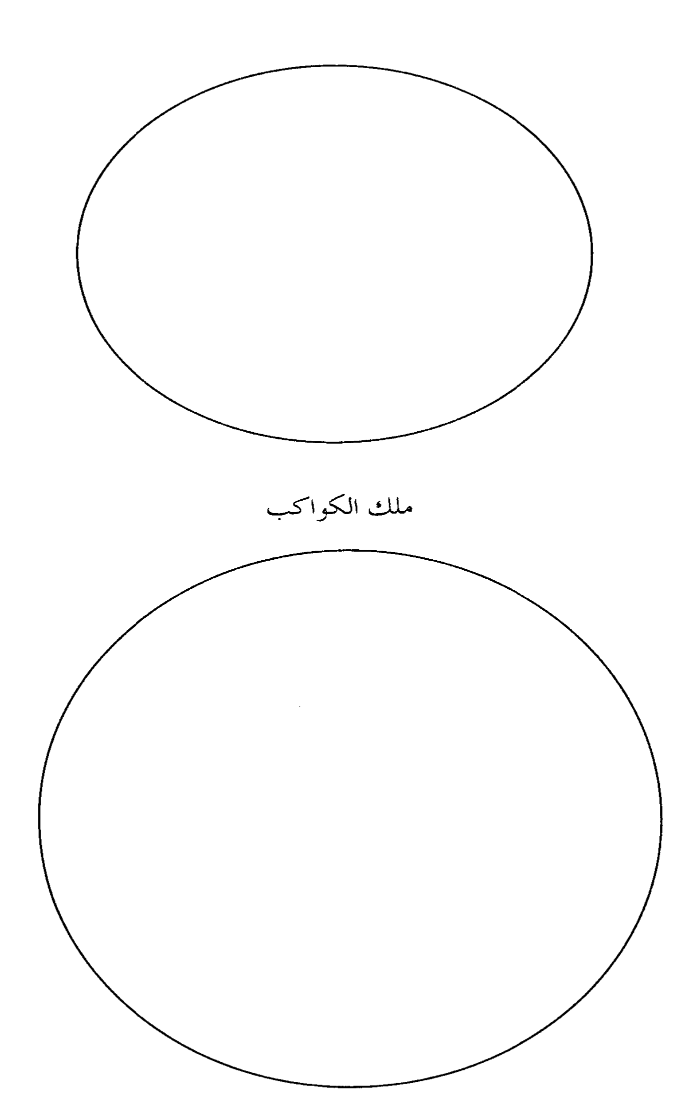
---

(١) ذكره القرطبي في تفسيره (٣/ ٢٩).


وجود
شهود
علم
نور
قوسي الواحدية
حكيم
شكور
غني
مقتدر
محتسب
عليم
نهار
نور
مبين
قابض
–
محي
مميت
قوسي ظاهر الوجود
زحل
مشترى
مريخ
شمس
زهرة
عطارد
قوسي ظاهر العلم

أما دوائر «الفتوحات» فمنها ما قد أورد ما في هذا الكتاب ما يكون لها كالشرح، ومنها ما لم نتعرض له لضيف الوقت، وطلب الاختصار إذ الغرض إنما كان لعرض شيء من كلام الشيخ ﷺ على الأسلوب الذي تحققناه، وهذه صورة الدوائر، فمن أراد شرحها كما ينبغي، فعليه بكتاب **«الفتوحات المكية»** خصوصًا الباب الحادي والسبعون وثلاث مائة، والباب الثامن والتسعون ومائة، والباب الثاني والستون، والثالث الستون، والرابع والستون، والخامس والستون، فإن في هذه الأبواب نهاية الإطناب، ولولا ضيق الوقت لأوردت جملة من ذلك، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وهذه هي الدوائر:




ملك الكواكب

الصراط

الفصل الثالث في حدوث العالم(١)

(١) ويجب أن يعلم: أن العالم محدث؛ وهو عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، والدليل على حدوثه: تغيره من حال إلى حال ، ومن صفة إلى صفة ،وما كان هذا سبيله ووصفه كان محدثًا، وقد بين نبيّنا ﷺ هذا بأحسن بيان يتضمن أن جميع الموجودات سوى الله محدثة مخلوقة، لما قالوا له: يا رسول الله: أخبرنا عن بدء الأمر ؟ فقال: « **نعم ، كان الله تعالى ولم يكن شيء، ثم خلق الله الأشياء**» فأثبت أن كل موجود سواه محدث مخلوق . وكذلك الخليل ﷺ، إنما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة؛ لأنه لما رأى الكوكب قال: هذا ربي، إلى آخر الأيات فعلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حال إلى حال دلت على أنه محدثة مفطورة مخلوقة، وأن لها خالقًا، فقال عند ذلك ﴿**وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**﴾ [الأنعام: ٧٩].

وإذا صح حدوث العالم؛ فلابد له من محدث أحدثه، ومصور صورة، والدليل على ذلك: أن الكتابة لابد لها من كاتب كتبها، والصورة لابد لها من مصور صورها والبناء لابد من بانٍ بناه؛ فإنا لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت بنفسها لا من كاتب، وصناعة لا من صانع، وحياكة لا من ناسج، وإذا صح هذا وجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها، ومحدث أحدثها، إذ كانت ألطف، واعجب صنعًا من سائر ما يتعذر وجوده إلا من صانع .

دليل ثان: ويدل على ذلك أيضًا: علمنا بتقدم الحوداث بعضها على بعض، وتأخر بعضها عن بعض، مع علمنا بتجانسها وتشاكلها، فلا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدمًا لنفسه ؛ لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقديم كل ما هو من جنسه معه، وكذلك المتأخر منها، لو تأخر لنفسه وجنسه لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتاخر، وفي علمنا بأن المتقدم من المتماثلات بالتقدم أولى منه بالتأخر، دليل على أن له مقدمًا قدمه، وعاجلًا عجله في الوجود ، مقصورًا على مشيئته .

ويدل على صحة ذلك أيضًا: علمنا بأن الصور الموجودة ؛ منها ما هو مربع، ومنها ما هو مدور، ومنها شخص أطول من شخص، وآخر أعرض من آخر ؛ مع تجانسها، ولا يجوز أن يكون المربّع منها ربّع نفسه، ولا المطوّل منها طوّل نفسه، ولا القبيح منها قبّح نفسه، ولا الحسن منها

اعلم أن جماعة كثيرة ممن يعتقد الشيخ ﷺ يقول بكماله في قاله وحاله يعتقد أن الشيخ يقول بقدم العالم، وجماعة كثيرة ممن ينكر على الشيخ، اعتقدت أنه يقول أيضًا بقدم العالم.

والذي أقول به: أنه قد أخطأ الفريقان، وأريد أن أنقل كلام الشيخ ﷺ في ذلك أولًا، وأتتبعه ثانيًا، فمن ذلك ما قد تقدم نقله في المقدمة عنه ﷺ من أنه لا يقول: بعلية الحق أي إيجابه بل بفاعليه يعني باختياره، ومن يثبت الاختيار لله تعالى فقد لزمه القول بحدوث أفعاله كما تقرر في علم الكلام، وما يقال: من أن القصد إذا فرض قديمًا لا يلزم منه حدوث العالم ليس بجيد فتأمل، وفيما نقلناه عنه في فصل «سلسلة الوسائط»

=

حسّن نفسه، فلم يبق إلا أن لها مصوِّرًا صورها ؛ طويلة، وقبيحة، وحسنة، على حسب إرادته ومشيئته .

ويدل على صحة ما ذكرناه: أن الموجودات لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها، وإن وجدنا منها الموات والأعراض، أعني الجمادات التي لا حياة فيها، لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا لغيرها؛ لأن من شرط الفاعل أن يكون حيًّا قادرًا، فبطل كونها محدثة لنفسها بل لها محدث أحدثها .

ويدل على صحة ذلك أيضًا: أنا وجدنا أنفس الموجودات في العالم الحيُّ القادر العاقل المحصل وهو الآدمي، ثم أكمل ما تكون، تعلم وتحقق أنه كان في ابتداء أمره نطفة ميتة، لا حياة فيها ولا قدرة، ثم نقل إلي العلقة، ثم إلى المضغة، ثم من حال إلى حال، ثم بعد خروجه حيًا من الأحشاء إلى الدنيا، تعلم وتحقق أنه كان في تلك الحالة جاهلًا بنفسه وتكييفه، وتركيبه، ثم بعد كمال عقله وتصوره وحذقه وفهمه لا يقدر في حال كماله أن يحدث في بدنه شعرة لا شيئًا، ولا عرقًا فكيف يكون محدثًا لنفسه ومنقلًا لها في حال نقصه من صورة إلى صورة ومن حالة إلى حالة وإذا بطل ذلك منه في حال كماله كان أولى أن يبطل ذلك منه في حال نقصه، ولم يبق إلا أن له محدثًا أحدثه، ومصورًا صوره ومنقلًا نقله ؛ وهو الله سبحانه وتعالى، انظر: الإنصاف (ص٢٥).

من «عقلة المستوفز» وهو: أنه سبحانه ليس بعلة لشيء، بل هو الواحد أوجد ما أوجده إيجاد من لم يكن إلى ما كان ما ثم قديم أزلي انبعث عنه الأولية لا إله إلا هو، ومن ذلك ما في الباب التاسع والستين قال بعد أن شرح ماهية الزمان وبين حقيقته، وأشار إلى معنى الأزلية المنسوبة إلى الله: فالحق سبحانه يقدر الأشياء أزلًا، ولا يقال: يوجد أزلًا، فإنه محال من وجهين: فإنه كونه موجدًا إنما هو بأن يوجد ولا يوجد ما هو موجود وإنما يوجد ما لم يكن موصوفًا لنفسه بالوجود وهو المعدوم، فمحال أن يتصف الموجود الذي كان معدومًا بأنه موجود أزلًا فإنه موجود عن موجد أوجده.

والأزل عبارة عن نفي الأولية عن الموصوف به، فمن المحال أن يكون العالم أزلًا في الوجود، ووجوده مستفاد من موجده وهو الله تعالى.

والوجه الآخر من المحال الذي لا يقال في العالم: إنه موجود أزلًا؛ لأن معقول الأزل نفي الأولية، والحق هو الموصوف به، فيستحيل وصف وجود العالم بالأزل؛ لأنه راجع إلى قولك: العالم المستفيد الوجود من الله غير مستفيد الوجود من الله؛ لأن الأولية قد انتفت عنه بكونه أزلًا، فيستحيل على العالم أن يتصف بهذا الوصف السلبي الذي هو الأزل، ولا يستحيل على الموصوف به، وهو الحق أن يقال: خلق الخلق أزلًا بمعنى قدر، فإن التقدير راجع إلى العلم، وإنما يستحيل إذا كان خلق بمعنى أوجد، فإن الفعل لا يكون أزلًا.

وإن قلت: لعله أراد إثبات الحدوث الذاتي.

قلت: من قوله: ولا يستحيل على الموصوف به إلى الآخر لا يتمشى معه ذلك الاحتمال.

وحاصل كلام الشيخ في هذا الباب أن الزمان أمر معدوم في الخارج، موهوم في ذهن الإنسان لما يراه من الليل، والنهار، والشهر، والسنة، وذلك يترتب على الشمس وحركتها فهو امتداد وهمي، وأكثر الناس ممن يقول: بحدوث العالم يتخيل وجود الحق ووجود العالم امتدادًا زمانيًا لا ابتداء له، انتهى آخره بحدوث العالم.

وقد قال بذلك جماعة من أئمة الأشاعرة، فالشيخ ينفي ذلك؛ لأنه عند فرض عدم المتوهم ولا وجود له أصلًا حينئذٍ، فهو معدوم مطلق، فلا يتصور كونه بين الحق والعالم، وما يقال من أنه لو قدرت تلك المدة التي كان العالم فيها معدوم لكانت كذلك، فكلام لا طائل تحته؛ لأنه إثبات للزمان مع فرض عدمه، لأن ما يقبل التقدير والمساواة هو الزمان لا غير، فالعالم حادث ولا امتداد، وقد ذهب إلى هذا جماعة من محققي الأشاعرة قال في «المواقف» وشرحه: سواء قلنا للعالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا، أو بالحدوث الذاتي كما هو رأى الحكيم، فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدًا إياه ليس تقدمًا زمانيًا وإلا لزم كونه تعالى واقعًا في الزمان، بل هو بقدم ذاتي عندهم، وقسم سادس عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها ، انتهى.

ومما يؤكد ذلك ما قاله في أول «الفتوحات» في «عقيدة الخواص»، وقد لا توجد في بعض النسخ، وقد توجد رسالة مستقلة تسمى «بالمعرفة» مسألة: ليس العالم مع الباري في وجوده.

أقول: هذا نفي لقدمه الذاتي.

ثم قال: ولا بينهما بون يقدر بل هو ارتباط ممكن بواجب، ومخلوق وخالق، فهو في الدرجة الثانية من الوجود، والباري في الدرجة الأولى، وليس بينهما رتبة مثاله —

ولله المثال الأعلى – الحيزان المتجاوران للجوهرين ليس واحد منهما في درجة الآخر ولا بينهما حيز، فيكون بهذه المثابة الارتباط على التقريب، إذ العبارة لا تسع أكثر من هذا في هذه المسألة.

وهذا مذهب ثالث لاح بين القدماء والأشاعرة، فانتفى القدم عن العالم.

أقول: هذا تصريح بالحدوث الزماني؛ لأنه ما نقل عن أحد من العقلاء القدماء والمحدثين أنه قديم بالذات، وإنما ذهب القدماء إلى أنه قديم بالزمان حادث بالذات، فقوله: «ولا يقول به القدماء» نفي للقدم الزماني.

ثم قال: وانتفى التقدير والوهمي الذي يقدره الأشاعرة بين الحق والخلق، وانتفى الحدوث والافتقار عن الله وثبت القدم الإلهي، انتهى .

ولو حمل كلام الشيخ ﷺ على إثبات الحدوث الذاتي لما كان مذهبه ثالثًا لمذهب القدماء والأشاعرة بل كان غير مذهب القدماء، ولو لا ذلك لما كان يحتاج إلى مثال الجوهرين المتجاورين في الحيزين، لأنه إنما جاء به ليبين أن العالم مع حدوثه لا امتداد بينه وبين وجود الحق، كما لا واسطة بين الحيزين، ولكون هذا المعنى في غاية الدقة قال العبارة: لا تسع أكثر من هذا، وهذا هو الذي قال المحققون من المتكلمين من الأشاعرة، فإن تقدم الحق على العالم كتقدم الأنات المتتالية التي لا نشك في تقدم بعضها على بعض مع أن المتأخر منها ليس وجود مع وجود المتقدم، فالمتقدم كان ولا متأخر ثم وجد المتأخر وليس بين وجود الأنين أمر ممتد هذا كلامهم وهو لا يتمشى عند الحكيم، لأنه يثبت بين كل أنين فرقًا زمانًا يقبل انقسامات غير متناهية.

وقال في الباب الرابع والعشرين من «الفتوحات»: اعلم أن المتضايفين لابد أن يحدث لكل واحد منهما اسم تعطيه الإضافة، فإذا قلت: «زيد» فهو إنسان بلا شك لا يُعقل منه غير هذا، فإذا قلت: «عمرو» فهو إنسان لا يُعقل منه غير هذا، فإذا قلت: «زيد بن عمرو أو زيد عبد عمرو» فلاشك أنه قد حدث لزيد اسم البنوة إذا كان ابن عمرو، وحدث لعمرو اسم الأبوة إذا كان أبا لزيد، فبنوة زيد أعطت الأبوة لعمرو، وأبوة عمرو أعطت البنوة لزيد، فكل واحد من المتضايفين أحدث لصاحبه معنى لم يكن يوصف به من قبل الإضافة، وكذلك «زيد عبد عمرو» فأعطت العبودية أن يكون زيد مملوكًا، وعمرو مالكًا، فقد أحدثت مملوكية زيد اسم الملك والمالك لعمرو، وأحدث ملك عمرو لزيد مملوكية زيد، فقيل فيه: مملوك، وقيل في عمرو: مالك.

ولم يكن لكل واحد منهما معقولية هذين الاسمين قبل أن توجد الإضافة، فالحق حق والإنسان إنسان، فإذا قلت: الإنسان والناس عبيد الله، قلت: إن الله ملك الناس لابد من ذلك.

فلو قدرت ارتفاع وجود العالم من الذهن جملة واحدة من كونه ملكًا لم يرتفع وجود الحق لارتفاع العالم، وارتفع وجود معنى الملك عن الحق ضرورة، ولما كان وجود العالم مرتبطًا بوجود الحق فعلًا وصلاحية وقوة، لهذا كان اسم الملك لله تعالى أزلًا وإن كان عين العالم معدومًا في العين، لكن معقوليته موجودة مرتبطة بالاسم الملك فهو مملوك لله تعالى وجودًا،و تقديرًا، و قوة، و فعلاً فإن فهمت وإلا فافهم، وليس بين الحق والعالم بون يعقل أصلاً إلا التميز بالحقائق، انتهى.

أقول: من قوله «فلو قدرت» إلى قوله: «وإلا فافهم» تصريح بحدوث العالم، وجواب عن ما يرد عليه من تعطيل الصفات في الأزل بإثبات الصلاحية والقوة أزلًا،

ولولا أنه أراد بقوله: وإن كان عين العالم معدومًا، تقدم عدمه على وجود كما هو مذهب المتكلمين في أجزاء الزمان لما احتاج إلى إثبات القوة الصلاحية.

ومن قوله: «فافهم إلى آخره» إشارة إلى ما تقدم من نفي الامتداد المتوهم.

وقال في الباب السادس والعشرين[1]: فاعلم أن الأزل عبارة عن نفي الأولية عن الله تعالى من كونه إلهًا، وإذا انتفت الأولية عنه سبحانه من كونه إلهًا، فهو المسمى بكل اسم سمى به نفسه أزلًا، فهو العالم الحي، المريد، السميع، البصير ، المتكلم، الخالق، القادر، الباري، المصور، الملك، لم يزل مسمى بهذه الأسماء وانتفت عنه أولية التقييد، فسمع المسموع، وأبصر المبصر إلى غير ذلك.

وأعيان المسموعات والمبصرات معدومة غير موجودة، وهو يراها أزلًا كما يعلمها ويميزها، ويفصلها أزلًا ولا رتبة لها في النفسي الوجوب، بل هي في رتبتها الإمكانية، فالإمكانية لها أزلًا لم يكن قط واجبة لنفسها ثم عادت ممكنة، بل كما كان الوجوب الذاتي لله أزلًا كذلك الإمكان للعالم أزلًا، فالله في مرتبته بأسمائه الحسنى مسمى منعوتًا موصوفًا ، فعين أوليته عين آخريته، وعين ظاهريته عين باطنيته، لا يقال هو أول بنسبة كذا ولا آخر بنسبة كذا، فإن الممكن مرتبط بواجب الوجود ارتباط افتقار إليه في وجوده، فإن وجد لم يزل عن إمكانه، وإن عدم أو بقى على عدم لم يزل عن إمكانه، فكما لم يدخل على الممكن في وجوده وصف يزيله عن إمكانه، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود في إيجاده العالم وصفًا يزيله عن وجوبه، فلا يعقل الحق إلا هكذا، ولا يعقل الممكن إلا هكذا، فإن فهمت علمت معنى الحدوث ومعنى القدم، انتهى.

---

(١) في (١/ ١٩٩).

أقول: قد بين الشيخ في هذا الكلام أن آثار الأسماء تترتب على الأعيان الثابتة، فلا يلزم تعطيل الإلهية بحدوث العالم، وهذا الذي خاف منه الحكماء، فقالوا: بقدم العالم حتى لا يلزم تعطيل الإلهية، ولا حدوث أمر للذات لم يكن عليه، لأنها واجبة من جميع الجهات ليس لها جهة، ممكنة، وبهذا شنعوا على القائلين: بحدوث العالم.

قال ابن سينا في كتاب «المبدأ والمعاد»: إن هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده، ثم تكلم على ما يلزم من حدوث العالم، وهو في هذا الكتاب يسمى من يقول بحدوث العالم معطلًا في مواضع منه هذا على أسلوبه، وأما على أسلوب الشيخ ﷺ فلا يلزم تعطيل الإلهية؛ لأن الأعيان الثابتة مظهر آثارها، ومطرح أنوارها.

وإلى هذا أشار الشيخ في الباب الحادي والأربعين بعد ما تكلم على إدراك، الأشياء بنور الشمس ونور البصر معًا، فقال: «ونظيره الذي يؤيده إيجاد العالم» فإنه من حيث ذاته عدم ولا يكتسب الوجود إلا من كونه قابلًا لإمكانه، والحق قادر على إيجاده، فلو زال القبول للإيجاد من الممكن لكان كالمحال الصرف لا يقبل الإيجاد، وقد اشترك المحال والممكن في العدمية، ولو لم يكن اقتدار الحق ما وجد عين هذا المعدوم الذي هو الممكن، فلم تظهر الأعيان العدمية في الوجود إلا بكونها قابلة وهو مثل نور البصر، وكون الحق قادرًا وهو مثل نور الشمس فظهرت الأعيان كما ظهرت المبصرات بالنورين، فكما أن الممكن لا يزال قابلًا، والحق قادرًا فيحفظ عليه البقاء في الوجود، وهو من ذاته عدم، كذلك الباصر لا يزال نور بصره في بصره والشمس متجلية بنورها، فيحفظ الأبصار للمبصرات، وهي من ذواتها غير منورة، بل هي مظلمة، فأعقل إن كنت تعقل فهذا الأمر أصل ضلال العقلاء لما لم يعقلوه.

أقول: أراد بهم الفلاسفة ممن يقول: بقدم العالم.

ثم قال: وهو أصل جهل المتكلمين لما لم يعقلوه.

أقول: أراد بهم من يقول: بحدوث أسماء الأفعال من الأشاعرة مثل الخالق والمصور وغيرها.

ثم قال: ومن هذا الأمر تبين لك قدم الحق وحدوث الخلق، لكن على غير الوجه الذي يعقله أهل الكلام، أقول: لأنهم يجعلون بين وجود العالم ووجود الحق مدة موهومة غير متناهية من وجهة الأزل كما تقدم.

ثم قال: وعلى غير الوجه الذي يعقله الحكماء.

أقول: لأنهم قالوا بحدوثه الذاتي، وقدمه الزماني.

فمذهب الشيخ كما تقدم مذهب ثالث، ثم قال: إلا إنهم -يعني الحكماء- أقرب إلى العلم من غيرهم حيث لم يعقلوا الله إلا إلهًا وغيرها ليس كذلك، انتهى.

وقال في آخر الباب الثاني من «الفتوحات»: إن الحقائق أُعطت لمن وقف عليها ألاَّ يتقيد وجود الحق مع وجود العالم بقبلية ولا معية ولا بعدية، فإن التقدم الزماني والمكاني في حق الحق تقدس وتعالى قد رمت به الحقائق في وجه القائل به على التحديد، اللهم إلا أن يقول من باب التوصيل، كما قال الرسول ﷺ ونطق به الكتاب، إذ ليس كل أحد يقوى على كشف هذه الحقائق.

ولم يبق لنا أن نقول: إلا أن الحق تعالى موجود بذاته لذاته مطلق الوجود

غير مقيد بغيره ولا معلول ولا علة لشيء، بل هو خالق المعلولات، والعلل، والملك، القدوس، الذي لم يزل، وأن العالم موجود بالله سبحانه لا بذاته مقيد بوجود

الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم ألبتة إلا بوجود الحق تعالى، وإذا انتفى الزمان عن وجود الحق تعالى وعن وجود بدء العالم، فقد وجد العالم في غير زمان، فلا نقول من جهة الحقائق: إن الله موجود قبل العالم، إذ قد ثبت أن القبلية من صيغ الزمان ولا أن العالم بعد وجود الحق إذ لا بعدية ولا مع وجود الحق، فإن الحق هو الذي أوجده وهو فاعله ومخترعه ولم يكن شيئًا، ولكن كما قلنا: الحق موجود بذاته والعالم موجود به.

فإن سأل متوهم: متى كان وجود العالم من وجود الحق؟

قلنا: «متى» سؤال عن الزمان، والزمان من عالم الغيب، هو مخلوق لله تعالى، فهذا السؤال باطل، فانظر كيف تسأل، فإياك أن تحجبك أدوات التوصيل عن تحقيق هذه المعاني وتحصيلها، فلم يبق إلا وجود صرف خالص لا عن عدم وهو وجود الحق تعالى، ووجود عن عدم وهو وجود العالم، ولا بينية بين الوجودين، ولا امتداد إلا التوهم المقدر الذي يحيله العلم ولا يبقى منه شيئًا.

ثم قال: لما علم الحق نفسه علم العالم، إذ لم يزل العالم مشهودًا له سبحانه وتعالى، ولم يكن موجودًا لنفسه، فلم يكن مشهودًا لنفسه، انتهى.

ولو أردت أن أجمع كلام الشيخ في حدوث العالم لكان مجلدة كبيرة، وفيما أوردناه كفاية لإهل العناية.

وقال في «عقلة المستوفز»: إن الله كان ولا شيء معه وهو يعلم، ويريد بقاء المعدوم في العدم أي موصوفًا بالعدم، يعلم نفسه بنفسه، ويسمع كلامه من كونه متكلمًا، ويرى ذاته وهو الحي لذاته، فهذه الأسماء والنسب وهي الحي، العالم، السميع، البصير، المريد هي التي لم يزل حكمها أزلًا، وأما كونه قادرًا، ورازقًا، وخالقًا، ومبدعًا،

فصلاحية الإيجاد وما بين الوجودين امتداد ولكن الارتباط بين الوجودين ارتباط المحدث بالقديم على الوجه الذي يليق بالجلال، انتهى.

واعلم أن ما أوردناه من كلام الشيخ في الباب التاسع والستين: يدل على حدوث المجردات والماديات.

وقد ذكر الإمام الرازي ذلك في مواضع من كتبه قال في «التفسير الكبير»: في تفسير قوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾ [القصص:٨٨] بعد أن أثبت وحدانية الواجب، فثبت أن واجب الوجود واحد، وأن كل ما عداه ممكن، وكل ممكن فلابد له من مرجح، وافتقاره إلى المرجح إما حال عدمه أو حال وجوده، فإن كان الأول ثبت أنه محدث، وإن كان الثاني فافتقار الموجود إلى المؤثر، إما حال حدوثه أو حال بقائه، والثاني باطل؛ لأنه يلزم إيجاد الموجود وهو محال فثبت أن كل ما سوى الله تعالى محدث سواء كان متحيزًا وقائمًا بالمتحيز، أو لا متحيزًا أو قائمًا بالمتحيز، فإن نقضت هذه الدلالة بذات الله وصفاته، فاعلم أن هناك فرقًا قويًّا، انتهى[1].

---

(١) قال الشيخ إسماعيل حقي: فالكل؛ هو الحق المخلوق به، وهذا الحق لا يفنى ولا يزول أبدًا؛ لأنه تجلِّي إلهي أحدي سار في جميع الكائنات كما دلَّ عليه قوله تعالى:

﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾ [القصص:٨٨]: أي كل شيء من الأشياء الموجودة في العين هالك من حيث تعيُّنه الخاص إلا الوجه الذي يلي الحق؛ وهو أحد وجهي الحقيقة الكونية التي هو الإطلاق على ما ذهب إليه أهل التفسير والتأويل، وعلى هذا يدور سرُّ قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه:٥].

وكل من العرش والشرع مقلوب الآخر، فكما أن الرحمة العامة مستوية على العرش المجيد العظيم؛ فكذا الأمر التكليفي الشامل مستوية على الشرع الشريف، ومحلُّه في الحقيقة هو الإنسان الذي

والنقض بالصفات لا يرتد على الشيخ؛ لأنه لا يقول بوجودها في الأعيان حتى تحتاج إلى مؤثر بل هي كما علمت في بحث الصفات نسب وإضافات متحدة به تعالى في الوجود العيني مغايرة له في الوجود الذهني، واعلم أن مدار ذلك الدليل على أن القديم لا يستند إلى الفاعل سواء كان موجبًا أو مختارًا؛ لأن تأثيره فيه كما قال الإمام إما حال بقاء القديم وفيه إيجاد الموجود، و إما حال عدمه فيكون حادثًا وقد فردناه قديمًا هذا خلف.

فإن قلت: الاحتياج في البقاء أمر معلوم بالضرورة كالمعلول الباقي يحتاج في بقائه إلى علة البقاء، ولا يلزم إ يجاد الموجود، وإذا جاز هاهنا جاز هناك.

قلت: أجيب بأن الباقي الذي له أول قد تصور فيه التأثير ابتداء، فتصور دوامة بخلاف الذي لا أول له إذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير ، فكيف يتصور دوامه.

* * *

=

هو الكرسي؛ لأن كلاً من الأمر والنهي إنما ظهر في العرش إجمالاً، ثم في الكرسي تفصيلاً، والروح فلك الرحمة، والقلب فلك الحياة، فكل منهما استوى على عرشه، فكان الإنسان صورة العالم من كل وجه، ومَن نازع في الذي ذكرناه؛ فعليه كلامه؛ لأن الإنكار من سوء الفهم؛ وهو حال العقل القاصر، والقلب السقيم، رحمنا الله وإياكم برحمته مطلقًا، وجعل إيماننا وتصديقنا يقينًا حقًا. انظر: مرآة الحقائق (ص٥٩).

الخاتمة

في

التوحيد الذاتي

الذي هو نهاية الكمل، وغاية المجمل والمفصل، قد تقدم في المقدمة والباب الأول من هذا الكتاب ما إذا تدبره اللبيب يظهر له الملمح الغريب، والملحظ العجيب في نهاية بساطة الوجود، ووحدته، وما يظهر فيه، وبه من الكثرة والتركيب غير أن البيان في ذلك المكان إنما كان بنوع من الإجمال والتقليل، وفي هذه الخاتمة يكون بنوع من الإطناب والتفصيل، وذلك في فصول.

الفصل الأول

في نقل كلام علماء الظاهر في هذا المبحث، ليكون تبصرة للمبتدئ، وتذكرة للمنتهي، وإنما ننقل من الكتب المعتبرة بين أهل الإسلام حتى لا يتمكن المنازع من نسبة هذه المقالة إلى الابتداع.

قال السيد الشريف في «حاشية التجريد»: ذهب جماعة من الصوفية إلى أن ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركب فيها أصلًا بل لها صفات هي عينها، وهي حقيقة الوجود المنـزه في حد ذاته عن شوائب العدم، وسمات الإمكان، ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك سرًا أي: موجودات متمايزة، فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي.

ثم قال: أقول هذا خروج عن طور العقل، فإن بديهيته شاهدة بتعدد

الموجودات تعددًا حقيقيًا، وإنها ذوات وحقائق متخلفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط، والذاهبون إلى تلك المقالة يدعون استنادها إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم، وأنه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل بدلالته، بل هو معزول هناك كالحس في إدراك المعقولات، وأما المتقيدون بدرجات العقل القائلون: بإنه ما يشهد له العقل فمقبول، وما يشهد عليه فمردود، وأنه لا طور ورائه، فيزعمون أن تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مئولة ما يوافق العقل فهم بشهادة بديهية عندهم مستغنون عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك، ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت إليها، انتهى.

وقال في «الحاشية» أيضًا: الوجود حقيقة هي متشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه، و هي قائمة بذاتها لا يتطرق إليها عدم أصلاً ولا إمكان قطعًا و هي حقيقة الواجب تعالى.

ومعنى كونه «غير موجود» هو أن لتلك الحقيقة الممتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة إلى ذلك الغير وإن كان تلك النسبة مجهولة الكيفية، فذلك كلام يعجز عن إدراكه إلاَّ أولو الأبصار الذين خصوا من عنده بفطنة ثاقبة، عالية، وأتوا من لدنه حكمة كاملة، بالغة وسيرد عليك تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى.

وقال في «الحاشية» أيضًا: وهنا مقالة أخرى قد أشرنا فيما سبق أنها مما لا يدركها إلا أولو البصائر والألباب الذين خصوا بحكمة بالغة، وفصل الخطاب، فلنفصلها هاهنا بقدر ما تفي به قوة التقرير، وتحيط به دائرة التحرير.

فنقول -وبالله التوفيق- : كل مفهوم مغاير للوجود، كالإنسان مثلًا فإنه ما لم

ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودًا فيها قطعًا، وما لم يلاحظ انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودًا، إذ كل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر، محتاج إلى غيره الذي هو الوجود، وكل ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن، إذ لا معنى للممكن إلا ما يحتاج في كونه موجودًا إلى غيره، وكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب، وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود، فهو لا يكون إلاَّ عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته، و لما وجب أن يكون الواجب جزئيًا حقيقيًا قائمًا بذاته ويكون تعينه بذاته لا بأمر زائد علي ذاته وجب أن يكون الوجود أيضًا كذلك إذ هو عينه، فلا يكون الوجود مفهومًا كليًا يمكن أن يكون له أفراد، بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه إمكان تعدد ولا انقسام، قائم بذاته منـزه عن كونه عارضًا لغيره، فيكون الواجب هو الوجود المطلق أي: المعري عن التقييد بغيره والانضمام إليه، وعلي هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة، فليس معني كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة إلي حضرة الوجود القائم بذاته، وتلك النسبة علي وجوه مختلفة وأنحاء شتي يتعذر الاطلاع علي ماهيتها، فالموجود كلي وإن كان الموجود جزئيًا حقيقيًا.

هذا ملخص ما ذكر بعض المحققين من مشايخنا.

قال: ولا يعلمه إلا الراسخون في العلم .

فإن قلت: الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ الوجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم ، فكيف نقيس بمعني لا يفهمه أحد ؟

قلت: الجواب عن الأول: إن الكلام في حقيقة الموجود ولا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ، فان يجوز أن يكون مفهوماً كلياً وعارضاً اعتبارياً لذلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته.

وعن الثاني : أن الممتنع هو البرهان وما يؤدي إليه لا الاشتهار في ألسنة الأقوام بتمويه الأوهام نعم يتجه علي المقدمة القائلة : كل ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن منيع لطيف، وهو أن المحتاج في كونه موجودًا إلي غير هو موجده ممكن قطعاً لا المحتاج في كونه موجودًا إلي غير هو وجوده ويندفع بنظر دقيق، وهو أنه لما احتاج في موجوديته إلي غير، فقد استفاد ذلك من غيره، وصار معلولًا له موقوفًا في ذلك عليه، فكل ما هو كذلك فهو ممكن، سواءً سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو موجده، ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب أن الوجود في حد ذاته ينافي العدم، وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم؛ لأن ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود، ولاشك أن الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته، لا ما ينافيه بواسطة غيره.

فإن قلت: ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود مع كونه غير الواجب، وغير قابل للتجزؤ والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء، بل هو حقيقتها وعينها، وإنما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية، ويمثَّل ذلك بالبحر وظهوره في الأمواج المتكثرة، مع أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط.

قلت: قد سلف منا كلام في أن هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، وكل ميسر لما خلق له، والله المستعان وعليه التكلان، انتهى من غير تصرف.

ويعلم من سياق كلام السيد الشريف –رحمه الله– أن ما نقلناه عنه أولًا، وهو عين ما أشار إليه آخرًا بقوله: فإن قلت ليس بمرُضٍ عنده لمصادمته لبديهة العقل، والظاهر أنه هو كلام الوجودية وهو ظاهر الفساد إلا بتأويل بعيد ستطلع عليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وإن ما نقلناه عنه ثانيًا: وهو غير ما نقلناه عنه ثالثًا إلى قوله: فإن قلت مُرضٍ عنده بل بعده نهاية التحقيق وغاية التدقيق، ويرويه عن مشايخه، وتوقف فهمه على أولى البصائر والألباب، وسيتضح لك هذا الكلام أكثر من هذا، فإنه في غاية الإحكام، بل هو نهاية المرام والسلام.

وقد اعتمد عليه شيخنا السامى عبد الرحمن الجامي – رحمة الله عليه – ونقحه في كثير من رسائله بالعربية والفارسية.

وقال صاحب «المقاصد» ومنهم بعض المتصوفة القائلين: السالك إذا أمعن في السلوك، وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، كالنار في الجمر بحيث لا يتمايزا، ويتحد به بحيث لا أثنينية ولا تغاير، وصح أن يقول: هو أنا، وأنا هو، وحينئذٍ يرتفع الأمر والنهي، فيظهر عنه من الغرائب والعجائب مالا يتصور من البشر.

وهنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول والاتحاد وليسا منه في شيء :

الأول: إن السالك إذا انتهى بسلوكه إلى الله تعالى، وفي الله يستغرق في التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته، وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل ما سواه، ولا يرى في الوجود إلا الله، وهذا هو الذي يسمونه: الفناء في التوحيد، وإليه يشير

الحديث الإلهي: «**إن العبد لا يزال يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به**»[1] وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة.

ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأن طريقة الفناء فيه العيان دون البرهان، والله الموفق.

لا شك أن هذا المذهب مما اعتقد صاحب «المقاصد» صحته وحقيته، ولولا ذلك لما ساقه عن هذا الطرز الخاص، فلا تغفل عنه فيما سنشير إليه.

ثم قال: الثاني: إن الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلًا، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنـزلة الخيال والسراب؛ إذ الكل في الحقيقة واحد يتكثر على المظاهر لا بطريق المخالطة، ويتكثر في النواظر بطريق الانقسام، **فلا حلول هاهنا ولا اتحاد** لعدم الإثنينية والغيرية، وكلامهم طويل خارج عن طريق العقل والشرع.

وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه، لكن من يضلل الله فما له من هاد، انتهى.

وهذا المذهب هو ما أشار إليه السيد بأنه يخالف بديهة العقل.

وأما ما أشار إليه صاحب «المقاصد» في بحث الوجود فكلام طويل إن أوردناه طال الكتاب، وقد أشرنا إلى محصله في المقدمة فتذكر.

---

(١) رواه البخاري (٥/ ٦١٣٧).

فالمذهب الأول من المذهبين الذي هو قول صاحب «المقاصد» وهو الفناء في التوحيد، لابد أن يُحمل على وجه يقبله العقل السليم والذهن المستقيم، وإلا فهو مجرد عبارة لا حاصل لها، بل ربما يقال: إن الذي حصل له ذلك الاضمحلال إنما كان من قبيل الخيال؛ لأنه خلاف الظاهر، إذ المعروف المقرر أن العالم عالم والحق حق، فالذي لا يرى العالم قد أخطأ لقصور في نظره، والذي يمكن أن يحمل عليه ويوجه إليه هو أن يكون للحق سبحانه نسبة خاصة إلى سائر أجزاء العالم، فيكون هويته مصاحبه لكل ماهية مصاحبة، خاصة على ما تقدم في المقدمة وأشار إليه كلام السيد الشريف سابقًا.

وعلى هذا فالحق مبدأ آثار الماهيات الذهنية والخارجية، فهو معها أينما كانت، قال تعالى: ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد:٤]، وقال: ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت:٥٤].

وقال: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد:٣] فمن الناس من لا يشعر بهذه المعية أصلًا، بل ليس في قابليته التنبه لها، ومنهم من تنبه لها تقليدًا كعوام أهل الإسلام، وهو أول مراتب النجاة، ومنهم من ضم إلى التقليد التأييد فعرف الله تعالى بالبرهان، وأشعل في ظلمه غياهب غيبه وأضرم القابلية بزناد حدسه، ومشى قدمي فكره، ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ [البقرة:٢٠] وهذه مرتبة المتكلمين من الموحدين خواص أهل الإسلام.

ومنهم من ضم إلى الإيراء بالرؤية، وإشعال سراج الفكر في الزاوية الخيالية سلوك طريق التقوى حتى نال العلم الوهبي كما تقدم في المقدمة، وذلك لأنه قطع نظره

عن غيره تعالى، وعطل ظاهر نفسه وباطنها عن التصرف إلا بأمره وفيها يحبه تعالى، ودام على ذلك، صادقًا مخلصًا خصوصًا إن جلس في بيت مظلم، وعطل الحواس الظاهرة والباطنة عن كل متعلق، وعلق فكره بالواحد الأحد الذي اعتقد تقليدًا أنه معه، ثم استدل عليه تحقيقًا وهو الآن يطلبه وجدانا ودام على ذلك وأقله يكون في أربعين يومًا، فإن صدق وأخلص فلابد أن يفجر الله تعالى ينابيع الحكمة من قلبه الذي هو بيت الحق؛ لأنه تقي، وقال تعالي: «**ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن النقي**»[1].

فيحصل له الوجدان بالمعية فقبل هذا الوجدان إن كان يعتقد تقليدًا ونظرًا أن الحق سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله، فبه يسمع، وبه يبصر، وبه يتكلم، وبه يبطش، وبه يسعى، والآن يجد ذلك ذوقًا ووجدانًا، وعلامته أنه يتصور منه خوارق العادات، وإن لم تقع فمثل هذا الرجل تضمحل ذاته في ذات الله تعالي وصفاته في صفات الله لا غيره، وقد أشار الأمام حجه الإسلام ﷺ في «الإحياء» إلي هذا المقام، فقال في «كتاب التوكل في الإحياء»بعد ما بين بعض مراتب التوحيد: المرتبة الرابعة أنه لا يرى في الوجود إلا واحدًا وهو مشاهدة الصديقين، وتسمية الصوفية الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرى واحدًا، فلا يرى نفسه أيضًا، فإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقًا بالواحد، كان فانيًا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه، فهو موحد بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد.

فإن قلت: كيف يتصور ألا يشاهد إلا واحدًا وهو يشاهد السماء والأرض

---

(١) ذكره المناوي في «فيض القدير» (٢/ ٤٩٦)، وقال: لا أصل له، وذكره العجلوني في «كشف الخفاء» (٢/ ٣٢٥).

وسائر الأجسام وهي كثيرة؟ فكيف يكون الكثير واحدًا؟

قلت: فاعلم أن هذا غاية علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن يسطر في كتاب، فقد قال العارفون: إفشاء سر الربوبية كفر، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة، نعم ذكر ما يذكر [.....] استبعادك ممكن وهو أن الشيء قد يكون كثيرًا بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون واحدًا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار، وهذا كما أن الإنسان كثير إذا التفت إلى رُوحه، وجسده، وأطرافه، وعروقه، وعظامه، وأحشائه.

وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد؛ إذ تقول: إنه إنسان واحد، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد، وكم من شخص يشاهد إنسانًا ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده.

والفرق بينهما: فهو في حالة الاستغراق به مستغرق بواحد ليس فيه تفرقة، وكأنه في غير الجميع، والمتلفت إلى الكثرة في تفرقه، فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد، وباعتبار آخر سواها كثير بعضها أشد كثرة من بعض، انتهى.

فإن قلت: عسى أن مراد حجة الإسلام بهذا الكلام ليس إلا أن المتوجه إلى الله الذي استغرق في ذكره وفكره، ولم يلتفت إلى ما سواه، فلا يشاهد في ضميره ولا يعاين في باطنه إلا إياه لا ما أشرت إليه من أمر المعيشة، وأنه مبدأ آثار الماهية الذهنية والخارجية حتى لا يتصور انفكاكه عنها ما دامت موجودة بأحد الوجودين.

قلت: أما هذا الاحتمال في حد ذاته فهو كلام جيد لا غبار عليه، وهو بداية السالكين ونجاة الهالكين، إلا أنه ليس بمراد لحجة الإسلام في الكلام لوجوه:

الأول: أنه بداية السالكين، والفناء في التوحيد نهاية العارفين.

الثاني: أنه لو كان مراده ذلك لما ورد عليه أنه كيف يتصور ألا يشاهد إلا واحد مع كثرة أفراد العالم وذلك ظاهر، وحيث أورد عليه كان ينبغي أن يجيب بهذا، لا بما ذكره ومثّل به من وحدة الإنسان، وكثرة أجزائه.

الثالث: أنه لو كان مراده ذلك الاحتمال لما جعله غاية علوم المكاشفة، وأنه من أسرار الربوبية التي إفشاء سرها كفر، وأي محذور يلزم من ذلك الاحتمال حتى يكون إفشاؤه كفر، ولا يجوز أن يسطر في الكتب.

الرابع: أنه لولا أن مراده هو أن منشأ الآثار والأحكام بأسرها في سائر الموجودات حقيقة واحدة، فيكون لها وحدة باعتبار ذاتها، وكثرة باعتبار متعلقاتها التي يعبر عنها بمظاهرها لما كان لقوله: «كل ما في الوجود من الخالق ...إلى آخره »فائدة، بل كان مما ينبغي ألا يقال مثله؛ لأن ذلك وإن كان مسلمًا في الممكنات كما مثل به في الإنسان، إلا أنه ليس بمسلم في الباري، إذ لا يقال فيه أنه باعتبار واحدًا وباعتبار كثير إذ لا كثرة؛ في ذاته تعالى بوجه من الوجوه.

أما على مذهب الفلاسفة فظاهر؛ لأنه واحد من جميع الوجوه، لا حيث له دون حيث، ولا جهة دون جهة ولو كانت اعتبارية.

وأما على مذهب الصوفية: فليس إلا النسب والإضافات الاعتبارية.

وأما على مذهب المتكلمين من الأشاعرة: فالصفات الحقيقية الزائدة لا تفيد أن يكون الخالق باعتبار واحد أو باعتبار كثير، ولو أفاده بتأويل بعيد فلا فائدة فيه لدفع ذلك السؤال إذ هو عبارة عن إيراد كثرة الممكنات على من لم يشاهد إلا وحدة الباري.

الخامس: لنا من كلام الإمام حجة الإسلام ما يدل على أن مراده غير ذلك الاحتمال، فمن ذلك ما قاله في كتاب التلاوة من «الإحياء» من عرف الحق رآه في كل شيء؛ إذ كل شيء فهو منه، وإليه، وبه، وله فهو الكل على التحقيق، ومن لا يراه في كل ما يراه فكأنه ما عرفه.

ثم قال: بل التوحيد الخالص ألا ترى في كل شيء إلا الله.

وقال في «كتاب الصبر والشكر من الإحياء» في بيان طريق كشف الغطاء عن الشكر، ونقول: ها هنا نظران نظر بعين التوحيد المحض يعرفك قطعًا أنه الشاكر، وأنه المشكور، وأنه المحب، وأنه المحبوب وهذا النظر من عرف أنه ليس في الوجود غيره، وليس في الوجود إلاَّ موجود واحد.

وقال في أول كتابه الموسوم بـ«كيمياء السعادة» [أحمده حمد من رأى آيات قدرته وقوته، وشاهد الشواهد من فردانيته ووحدانيته، وطرق طوارق سره وبره، وقطف ثمار معرفته من شجر مجده وجوده، وأشكره شكر من اخترق واغترف من نهر فضله وإفضاله، وأومن به إيمان من آمن بكتابه وخطابه، وأنبيائه وأصفيائه، ووعده ووعيده، وثوابه وعقابه] [1]: انتهى فانظر – رحمك الله- هل يمكن حمل مثل هذه الكلمات إلا على ما قرره السيد من أن وجود الماهيات نسبتها إلى الباري الذي هو عين الوجود؟

وما حررناه من المقدمة و ما بعدها من أنه تعالى مبدأ الآثار والأحكام كلها، ولو حمل على غير ذلك لما كان له حقيقة يعتد بها، بل كان يعني به إما الحلول أو الاتحاد أو ما أشار إليه الوجودية، وحاشا مثل الإمام أن يكون في هذا المقام.

---

(١) انظر: كيمياء السعادة للحجة الغزالي (ص٧).

وأمثال هذا الكلام في كتب الإمام لا تحصى قال في رسالته التي تسمى «بمشكاة الأنوار» وهي التي تكلم فيها على قول الله تعالى: ﴿ **الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ** ﴾ [النور:٣٥]، ومن هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة واستكملوا معارجهم، فرأوا بالمشاهدة العيانية ليس في الوجود إلا الله سبحانه وتعالى[١].

وقال فيها أيضًا إشارة: العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانًا علميًا، ومنهم من صار له ذلك حالًا ذوقيًا وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، فقال أحدهم: أنا الحق، وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شأني، وقال الآخر: ما في الجبة سوى الله[٢].

وقال فيها أيضًا: الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز[٣].

وقال فيها أيضًا: كل ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة عليه، وإن كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق[٤] انتهى.

فانظر – رحمك الله– إلى هذه الإشارات بعين التحقيق، وتأمل هذه العبارات بالفكر الدقيق، وهل يصح حملها إلا على ما حققناه؟ وإلا فهي عبارات خيالية، وإشارات واهية، وحاشا مرتبته العالية، وشميه المتعالية من أن ينسب إليه الهذيان أو الخروج عن الإيمان، والله المستعان وعليه التكلان.

* * *

---

(١) في المشكاة (ص٦).
(٢) في المشكاة (ص٦).
(٣) في المشكاة (ص٨).
(٤) في (ص٨).

الفصل الثاني

في

نقل شيء يسير من كلام الشيخ ﷺ

قال في الباب الخامس والعشرين من «الفتوحات»: وأما سر المنـزل والمنازل فهو ظهور الحق بالتجلي في صور كل ما سواه، فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [النحل: ٤٠]، وهذا هو التوجه الإلهي لإيجاد ذلك الشيء، وهو التجلي لظهوره أن يقول له: كن فيكون، سمع ذلك الشيء خطاب الحق فيكون ذلك بمنـزلة سريان الواحد في منازل الأعداد، فتظهر الأعداد إلى ما لا يتناهى بوجود الواحد في هذه المنازل، فلولا وجود عينه فيها ما ظهرت أعيان الأعداد ولا كان لها اسم.

ولو ظهر الواحد باسمه في هذه المنـزلة ما ظهر لذلك العدد عين، فلا يجتمع عينه واسمه معًا أبدًا فيقال: اثنان، وثلاثة وأربعة، وخمسة إلى ما لا يتناهى، وكلما أسقطت واحدًا عدمت حقيقة الثلاثة؛ فذلك الواحد هو الذي يحفظ وجود العدد، ولو ظهر باسمه بأن يقال: واحد ما كانت الثلاثة، ولا الأربعة، ولا غيرها، كذلك إذا قلت، الله فني العالم، وإذا أخليت العالم من حفظ الله لم يكن العالم وفني، وإذا سرى حفظه في العالم بقي العالم موصوفًا بالوجود، فيظهر هذا، وتجلّيه يكون بقاء العالم.

وقال في الباب الحادي والعشرين وثلاثمائة[1]: إيجاد الأعيان من قدرة الله تعالى،

---

(١) في (٥/ ٣٨).

واتصافها بالوجود في حضرة إمكانها ما أخرجها منها، ولا حال بينها وبين موطنها، لكنه كساها خلعة الوجود فاتصفت به بعد أن كانت موصوفة بالعدم مع ثبوت العين في الحالتين. وبقي الكلام في ذلك الوجود الذي كساه الحق لهذا الممكن ولم يخرجه عن موطنه. ما هو ذلك الوجود؟ هل كان معدومًا ووجد؟

فالوجود لا يكون عدمًا، ولا يكون موجودًا، وإن كان معدومًا، فما حضرته إن كانت الإمكان؟ فلا فرق بينه وبين هذه العين التي خلع عليها الوجود، فإن الوجود من حيث ما هو معدوم في هذه الحضرة يحتاج إلى وجود، وهذا بتسلسل ويؤدي إلى محال، وهي ألاَّ توجد هذه العين وقد وجدت، وما خرجت هذه العين عن حضرة الإمكان، فكيف الأمر؟

فاعلم أن الوجود لهذه العين كالصورة التي في المرآة، ما هي عين الرائي ولا غير عين الرائي، ولكن المحل المرئي فيه وبه، وبالناظر المتجلي فيه ظهرت هذه الصورة، فهي مرآة من حيث ذاتها، والناظر ناظر من حيث ذاته، والصورة الظاهرة تتنوع بتنوع العين الظاهرة فيها كالمرآة إذا كانت تأخذ طولاً ترى الصورة على طولها، والناظر في نفسه على غير تلك الصورة من وجه وعلى صورته من وجه، فلمّا رأينا المرآة لها حكم في الصورة بذاتها، ورأينا الناظر يخالف تلك الصورة من وجه، علمنا أن الناظر في ذاته ما أثرت فيه ذات المرآة.

ولما لم يتأثر ولم تكن تلك الصورة هي غير المرآة ولا عين الناظر، وإنما ظهرت من حكم التجلي للمرآة علمنا الفرق بين الناظر وبين المرآة وبين الصورة الظاهرة في المرآة التي هي غيب فيها، ولهذا إذا رأى الناظر يبعد عن المرآة ترى تلك الصورة تبعد في باطن المرآة، وإذا قرب قربت، وإذا كانت في سطحها على الاعتدال ورفع الناظر يده

اليمنى رفعت الصورة اليد اليسرى، تعرفه أني وإن كنت من تجليك وعلى صورتك فما أنت أنا ولا أنا أنت، فإن عقلت ما نبهاك عليه فقد علمت من أين اتصف العبد بالوجود؟ ومن هو الموجود؟ ومن أين اتصف بالعدم؟ ومن هو المعدوم؟ ومن خاطب؟ ومن سمع؟ ومن عمل؟ ومن كلف؟ وعلمت من أنت؟ ومن ربك؟ وأين منزلتك؟ وإنك المفتقر إليه سبحانه وهو الغني عنك بذاته.

قال أحد الرجال: «ما في الجبة إلا الله»، وأراد هذا المقام يريد أنه ما في الوجود إلا الله، كما لو قلت: ما في المرآة إلا من تجلى إليها لصدقت، مع علمك أنه ما في المرآة شيء أصلًا، ولا في الناظر من المرآة شيء مع إدراك التنوع والتأثير في عين الصورة من المرآة، وكون الناظر على ما هو عليه لم يتأثر، فسبحان من ضرب الأمثال، وأبرز الأعيان دلالة عليه أنه لا يشهد شيء ولا يشبهه شيئًا، وليس في الوجود إلا هو، ولا يستفاد الوجود إلا منه، ولا يظهر لموجود عين إلا بتجليه، فالمرآة حضرة الإمكان والحق الناظر فيها، والصورة أنت بحسب إمكانيتك، فإما ملك وإما فلك، وإما إنسان وإما فرس مثل الصورة في المرآة بحسب ذات المرآة من الطول والعرض، والاستدارة، واختلاف أشكالها، مع كونها مرآة في كل حال، كذلك الممكنات مثل الأشكال في الإمكان، والتجلي الإلهي يكسب الممكنات الوجود والمرآة تكسبها الأشكال، فيظهر الملك، والجوهر، والجسم، والعرض، والإمكان هو هو لا يخرج عن حقيقته.

وأوضح من هذا البيان في هذه المسألة فلا يتمكن إلا التصريح، فقل في العالم ما تشاء وأنسبه إلى من تشاء، بعد وقوفك على هذه الحقيقة كشفًا وعلمًا، فإن وقفت على إطلاق أمر تعطيك الحقيقة إطلاقه، فما تتوقف إلا شرعًا أدبًا من الله الذي له التحجير عليك، فاعتمد على الأدب الإلهي، وتقرَّب إلى الله بما أمرك أن تتقرب إليه به حتى

يكشف لك عنك، فتعرف نفسك ، فتعرف ربك، وتعرف من أنت ومن هو، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، انتهى بلا تصرف.

وقال ﷺ في الباب التاسع والستين وثلاثمائة: فمن أصحابنا من يرى أن عين الوجود هو الذي تختلف عليه أحوال أعيان الممكنات الثابتة، وأنه لا وجود لها ألبتة بل لها الثبوت والحكم في العين الظاهرة التي هي الوجود الحقيقي.

ومن أصحابنا من يرى أن الأعيان اتصفت بالوجود واستفادته من الحق تعالى، وأنها واحدة بالجوهر وإن تكثرت.

وأن الأحوال يكسوها الحق بها مع الأنفاس؛ إذ لا بقاء لها إلا بها، فالحق يجددها على الأعيان في كل زمان، ثم أشار ﷺ إلى قول أحد السادة: «حتى يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل» فقال: فعلى الأول يكون قوله: «حتى يفنى من لم يكن» فلا يبقى له أثر في غير الوجود، فيكون مسلوب النعوت، وذلك حال التنـزيه، «ويبقى من لم يزل» على ما هي عليه عينه، وهو الغني عن العالمي؛ فإن العالم ليس سوى الممكنات، وهو تعالى غنى عنها أن تدل عليه، فإنه ما ثم من يطلب على ما قلناه الدلالة عليه، فإن الممكنات في أعيانها الثابتة مشهودة للحق، وأن الحق مشهود للأعيان الممكنات بعينها وبصرها الثابت لا الموجود، فهو يشهدها ثبوتًا وهي يشهده وجودًا، وعلى القول الآخر الذي يرى وجود أعيان الممكنات وآثار الأسماء الإلهية فيها، وإمداد الحق لها بتلك الآثار لبقائها، فتفنى تلك الآثار والأعيان القابلة لها عن صاحب هذا الشهود حالًا، والأمر في نفسه موجود على ما هو عليه لم يفن في نفسه كما فنى في حق هذا القائل به، فلا يبقى له شهود إلا الله.

وتندرج الموجودات في وجود الحق، وتغيب عن نظر صاحب هذا المقام كما غابت أعيان الكواكب عند الناظر بطلوع النير الأعظم الذي هو الشمس، فيقول بفناء أعيانها من الموجود، وما فنيت في نفس الأمر، بل هي على حالها في أماكنها من فلكها على حكمها وسيرها، وكلا القولين قد علم من الطائفة

ومن أصحاب هذا المقام من يجعل أمر الخلق مع الحق كالقمر مع الشمس في النور الذي يظهر في القمر، وليس في القمر نور من حيث ذاته، ولا الشمس فيه ولا نورها، ولكن البصر كذلك يدركه، فالنور الذي في القمر ليس غير الشمس، كذلك الوجود الذي في الممكنات ليس غير وجود الحق، كالصورة في المرآة، فما هو الشمس في القمر وما ذلك النور المنبسط ليلًا من القمر على الأرض بمغيب عين الشمس غير نور الشمس وهو مضاف إلى القمر، انتهى.

وقال في الباب الخامس ومائتين[1]: التخلي عند القوم اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق.

وعندنا: التخلي عن الوجود المستفاد؛ لأنه في الاعتقاد هكذا وقع وفي نفس الأمر ليس إلا وجود الحق والموصوف باستفادة الموجود هو على أصله ما انتقل عن إمكانه بحكمه باق وعينه ثابتة، والحق شاهد ومشهود، فإنه تعالى لا يصح أن يُقسم بما ليس هو؛ لأن القسم به هو الذي له العظمة، فالقَسم بشيء ليس هو فمما أقسم به وشاهد ومشهود، فهو الشاهد والمشهود، وهو ما استفاد الوجود بل هو الموجود.

فإن قلت: فمن هذا الذي جهل هذا الأمر حتى تعلمه، ولا تقبل الأعلام إلا موجود.

---

(١) في (٤/ ١٦٨).

قلنا: الجواب عليك من نفس اعتقادك؛ فإنك المؤمن بأنه تعالى قال: للشيء كن، فمن خاطب إلا من يسمع ولا وجود له عندك في حال الخطاب، فقد أسمع من لا وجود له، فهو الذي تعلمه ما ليس عنده فيعلمه، وهو في حال عدمه يقبل التعليم كما سمع الخطاب عندك فقبل التكوين وما هو عندنا قبوله للتكوين كما هو عندك، وإنما قبوله للتكوين أن يكون مظهرًا للحق، فهذا معنى «يكون» لا أنه استفاد وجودًا، إنما استفاد حكم المظهر به، فقبل التعليم كما قبل السماع لا فرق.

ولقد نبهتك على أمر عظيم، إن عقلته فهو عين كلّ شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى، بل هو هو، والأشياء أشياء، فبعض المظاهر لمّا رأت حكمها في الظاهر تخيلت أن أعيانها اتصفت بالوجود، فلما علمنا أن ثم في الأعيان الممكنات من هو بهذه المثابة من الجهل بالأمر تعين علينا مع كوننا على حالنا في العدم مع ثبوتنا أن نعلم من لا يعلم من أمثالنا، ما هو الأمر عليه ولا سيما، وقد اتصفنا بأنا مظهر فتمكنا بهذه النسبة من الإعلام لمن لا يعلم فأفدناه ما لم يكن عند فقبله فمما أعلمناه أنه ما استفاد وجودًا بكونه مظهرًا، فتتخلى عن هذا الاعتقاد، لا عن الوجود المستفاد؛ لأنه ليس ثم، فلهذا أعدلنا في التخلي عنه أنه التخلي عن الوجود المستفاد، انتهى.

وقال ﷺ في الباب الثاني والعشرين ومائتين: الجمع عند بعض الطائفة إشارة من أشار إلى حق بلا خلق.

وقال أبو علي الدقاق: الجمع ما سلب عنك.

وقالت طائفة منهم: الجمع ما أشهدك الحق من فعله بك حقيقة.

وقال قوم: الجمع مشاهدة المعرفة، وحجته ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة:٥].

وقال بعضهم: الجمع إثبات الخلق قائمًا بالحق، وجمع الجمع الفناء عن مشاهدة كل شيء سوى الحق.

وقال بعضهم: الجمع شهود الأغيار بالله، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية وفناء الإحساس بما سوى الله عند غلبات الحقيقة.

وقال بعضهم: الجمع مشاهدة تصريف الحق للكل، ومن نظم القوم في الجمع:

جمعت وفرقت عني به ففرط التواصل مثنى العدد

فهذا قد ذكرنا بعض ما وصل إلينا من قولهم في الجمع وجمع الجمع.

والجمع عندنا: أن تجمع ماله عليه مما وصفت به نفسك من نعوته وأسمائه، وتجمع مالك عليك مما وصف الحق به نفسه من نعوتك وأسمائك، فتكون أنت أنت، وهو هو، وجمع الجمع أن تجمع ماله عليه ومالك عليه ، فيرجع الكل إليه ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود:١٢٣]، ﴿أَلاَ إِلَى الله تَصِيرُ الأُمُورُ﴾ [الشورى:٥٣]، فما في الكون إلا أسماؤه ونعوته، غير أن الخلق ادّعوا بعض تلك الأسماء والنعوت، ومشى الحق دعواهم في ذلك فخاطبهم بحسب بما ادّعوه، فمنهم من ادّعى في الأسماء المخصوصة به تعالى في العرف.

ومنهم من ادّعى في ذلك وفي النعوت الواردة في الشرع مما لا يليق عند علماء الرسوم إلا بالمحدثات.

وأما طريقنا فما ادعينا في شيء من ذلك كله، بل جمعناها عليه غير أنّا تنبهنا أن تلك الآثار استعداد أعيان الممكنات فيه، وهو سر خفي لا يعرفه إلا من عرف أن الله

هو عين الوجود، وأن أعيان الممكنات على حالها ما تغير عليها وصف في عينها.

ويكفي للعاقل السليم العقل قولهم: «الجمع» فإنه لفظ مؤذن بالكثرة والتمييز بين الأعيان الكثيرة، فمن حيث التمييز كان الجمع عين التفرقة ليست التفرقة عين الجمع إلا تفرقة أشخاص الأمثال، فإنه جمع وتفرقة معًا، فإن الحدَّ والحقيقة تجمع الأمثال كالإنسانية، وأشخاص ذلك النوع يتصفون بالتفرقة، فزيد ليس بعمرو، وإن كان كل واحد منهما إنسان، وهكذا جميع الأمثال وأشخاص النوع الواحد.

قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١] على وجوه كثيرة، قد علم الله يئول إليه قول كل متأوِّل في هذه الآية، وأعلاها قولًا أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثل الحق، إذ الوجود ليس غير عين الحق، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلًا له أو خلافًا هذا مالا يتصور.

فإن قلت: فهذه الكثرة المشهودة أي شيء؟

قلنا: هي نسب أحكام استعدادات الممكنات في غير الوجود الحق، والنسب ليست أعيانًا ولا أشياء، وإنما هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائق النسب، فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه، فليس مثله شيء؛ لأنه ليس ثم، فافهم.

وتحقق ما أشرنا إليه، فإن أعيان الممكنات ما استفادت إلا الوجود، والوجود ليس غير الحق؛ لأنه يستحيل أن يكون أمرًا زائدًا ليس الحق لما يعطيه الدليل الواضح، فما ظهر في الوجود بالوجود إلا الحق، فالوجود الحق وهو واحد، وليس ثمة له مثل؛ لأنه لا يصح أن يكون ثمة وجودان مختلفان أو متماثلان، فالجمع على الحقيقة كما قررناه أن تجمع الوجود عليه فيكون هو عين الوجود، وتجمع حكم ما ظهر من العدد والتفرقة

على أعيان الممكنات أنها غير استعداداتها.

فإذا علمت فقد علمت معنى الجمع وجمع الجمع، ووجود الكثرة في الوحدة، وألحقت الأمور بأصولها وميزت بين الحقائق، وأعطيت كل شيء حكمه أعطى الحق كل شيء خلقه، فإن لم تفهم الجمع كما ذكرناه فما عندك خبر منه.

وأما إشارات الطائفة التي سردناها فإن لهم في ذلك مقاصد أذكرها إن شاء الله تعالى مع معرفتهم بما ذهبنا إليه، أو معرفة الأكابر منهم.

وأما قول من قال منهم: إن الجمع حق بلا خلق، فهو ما ذهبنا إليه أن الحق عين الوجود، غير أنه ما تعرض لما أعطته استعدادات أعيان الممكنات في وجود الحق حتى اتصف بما اتصف به.

وأما قول الدّقاق في الجمع: إنه ما سلب عنك؛ فإنه يقتضي مقامه أن يريد سلب ما وقعت فيه الدعوى منك، وهو له، كالتخلق بالأسماء الحسنى، ونسبة الأفعال إليك وهي له، هذا يعطيه حال الدقاق لا الكلام، فإنه لو قال غيره هذه الكلمة ربما قالها على أنه يريد بقوله: «ما سلب عنك عين الوجود» فإنه الذي سلب عنك؛ إذ كان عين وجود الحق هو الحق.

وأما قول الآخر: إن الجمع ما أشهدك الحق من فعله بك حقيقة، فإنه يريد أنك محل لجريان أفعاله، والأمر في الحقيقة بالعكس، بل هو المنعوت بحكم آثار استعدادات أعيان الممكنات فيه، إلا أن يريد بقوله: «من فعله بك» أي: بك ظهر الفعل، ولم يتعرض لذكر فيمن ظهر الأثر، فقد يمكن أن يريد ذلك وهو ما ذهبنا إليه وما تعطيه الحقائق، فلو علمنا من هو صاحب هذا القول حكمنا عليه بحاله كما حكمنا على الدَّقاق لمعرفتنا بمقامه.

وأما قول من قال: الجمع مشاهد المعرفة. فاعلم أن المعرفة بالله تعالى تعطي أن للعبد نسبة إلى العمل صحيحة أثبتها الحق، ولذلك كلفه بالأعمال، وشرع لعبده أن يقول في الله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة:٥].

وقال موسى، وهو كليم الله - وأعلم الخلق بالله رسول الله- لقومه: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا﴾ [الأعراف:١٢٨] ولا فرق عندنا بين ما يقول الله أو يقول رسول الله من نعت الله في الصحة والنسبة إليه، وقال الله: «**قسمت الصلاة بيني وبين عبدي**»[1] ثم فصل سبحانه وبيَّن: يقول لي العبد، ويقول الله، فنسب القول إلى العبد نسبة صحيحة، والقول عمل، وهو طلب العون من الله في عمله ذلك، فصحت المشاركة في العمل، فهذا قد جمعت في العمل بين الله وبين العبد، فهذا معنى الجمع.

فإن قلت: فقد قررت أن عين العبد مظهر بفتح الهاء، وأنَّ الظاهر هو عين الحق، وأن الحق أيضًا هو عين صفة العبد، وبالصفة وجدا العمل، والظاهر هو العامل، فإذا ليس العمل إلا لله خاصة.

قلنا: وعندما قررنا ذكرته قررنا أيضًا أن عين العبد له استعداد خاص مؤثر في الظاهر وهو الذي أدى إلى اختلاف الصور في الظاهر الذي هو عين الحق، فذلك الاستعداد جعل الظاهر أن يقول: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] يخاطب ذلك الظاهر بأثر استعداد هذا العين المصلية بالحكم الاسم المعين أن يعينه على علمه، فإن عين الممكن إذا كان استعداده يعطي عجزًا وضعفًا ظهر حكمه في الظاهر.

فقول الظاهر هو لسان عين الممكن، بل قول الممكن بلسان الظاهر كما أخبر

(١) رواه مسلم (١/ ٢٩٦).

الحق أنه «**قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده**» فأعطت المعرفة أن تجمع العمل على عامله لما وقع في ذلك من «الدعاوي» بما قد ذهب إليه أصحاب النظر القائلين بإضافة الأفعال إلى العباد مجردة، والحق بين الطائفتين، أي: بين القولين، فالعبد إلى العمل نسبة على صورة ما قررنا من أثر استعداد عين الممكن في الظاهر، وللحق نسبة إلى العمل على صورة ما قررناه من قبول الظاهر لتأثير العين فيه، فإن العبد قال على لسان أثره في الظاهر ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** ﴾ [الفاتحة:٥] هذا مذهبنا في الجمع انتهى.

وقال ﷺ في الباب الثالث والعشرين ومائتين: التفرقة عند بعض القوم إشارة من أشار إلى خلق بلا حق.

وعند أبي علي الدَّقاق: الفرق ما نسب إليك.

وعند بعضهم: الفرق ما أشهدك الحق من أفعالك أدبًا.

وعند بعضهم: الفرق مشاهدة العبودية.

وقيل: الفرق إثبات الخلق.

وقيل: التفرقة شهود الأغيار بالله.

وقيل: التفرقة مشاهدة تنوع الخلق في أحوالهم.

وقيل: مستند مقام التفرقة من العلم الإلهي نعت الحق: ﴿**سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ**﴾ [الرحمن:٣١]، وهو انتظار انقضاء المدة التي سبق في علم الله مقدارها وهي زمان الحياة الدنيا في كل شخص شخص.

واعلم أن أصل الأشياء كلها التفرقة، وأول ما ظهرت في الأسماء الإلهية،

فتفرقت أحكامها لتفرق معانيها، حتى لو نظر الإنسان فيها من حيث دلالتها كلها على العين مع الفرقان المعلوم بين معانيها الذي يعقل فيها من أن سميت هذه العين بكذا لكذا، ولا سيما إذا كانت تجري مجرى النعوت على طريق المدح، فالتفرقة أظهر وبالتفرقة تعرف إلينا سبحانه: فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١]، وقال: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾ [النحل:١٧]، ففرق بين أمن يخلق و بين من لا يخلق، وحدود الأشياء أظهرت التفرقة بين الأشياء، والتفرقة أظهرت المقامات والأحوال، وكثرت مراتب الخلق وتميزت بها، فلله ثمانون عبدًا حققهم بحقائق الإيمان، ولله مائة عبد حققهم بحقائق النسب الإلهية والأسماء، ولله ستة آلاف عبد أو يزيدون حققهم بحقائق النبوة المحمدية، ولله ثلاث مائة عبد حققهم بحقائق الأخلاق الإلهية، ففرّق سبحانه بين عباده بالمراتب، وعين الجمع هو عين التفرقة إذ هو دليل على الكثرة، وإنما سمي جمعًا من أجل العين الواحدة التي تجمع هذه الكثرة.

فقول من قال في التفرقة: إنها إشارة من أشار إلى خلق بلا حق فمشهوده ما أعطته الحدود، والحدود لم يكن لها ظهور إلا في الخلق؛ إذ كان الحق لا يعرف؛ لأنه الغني عن العالمين، أي: هو المنـزه عن أن تدل عليه علامة، فهو المعروف بغير حد المجهول، والحدود أظهرت التفرقة بين الخلق وكل إنسان من أهل الذوق لا يتعدى في أخبار منـزلة شهوده وذوقه؛ لأنهم أهل صدق لا تُخبرون أبدًا إلا عن شهود لا عن خبر.

وأما قول الدقاق: ما نسب إليك، فإن ما نسب إليك إلا الحدود، إذ الحق لا ينسب إليه حد، وجميع ما ينسب إلى العبد فمآله إلى الفناء والعدم، وما ينسب إلى الحق فمآله إلى بقاء الوجود؛ فكن ممن يُنسب إلى الحق ولا يُنسب إلى الخلق، وهو معنى قوله

تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ الله بَاقٍ﴾ [النحل:٦ ٩]، فمن كان عند الله منا صح له البقاء، ومن كان عند الخلق صح له النفاد.

ألا ترى من هو عبد لغير الله من المماليك، إذ جاء به الموت ارتفع الملك الذي كان للسيد عليه فنفد، فكل ما نسب إلى المخلوق فإنه ينفد بالموت أو بالشهادة، وكل ما ينفذ فقد فارق من كان عنده، وهذا لا يوجد في الحق؛ لأنه لا يفارقه شيء، لأنه معنا وإليه تصير الأمور، فهذا معنى قوله: «الفرق ما ينسب إليك».

وأما قول من قال: «ما أشهدك الحق من أفعالك أدبًا» يشير إلى الأفعال التي لا يعطي الأدب أن تنسب إلى الله، وإن كانت من الله لا إلى الأفعال التي تنسب إلى الله أدبًا وحقيقة، وأفعال العباد لا بقاء لها عند العبد سوى زمان وجودها خاصة، وتزول عنه في الزمان الذي يلي زمان وجودها، فهذا معنى قول الدقاق: فاجتمعا في المعنى، غير أن هذا القائل خصص بعض الأفعال بقوله: «أدبًا»، وإذا نسب أعيان هذه الأفعال إلى الله اتصفت بالبقاء لا لأعيانها، بل لكونها مشهودة لله، ﴿وَمَا عِندَ الله بَاقٍ﴾كما يبقى الفعل عندك مادام مشهودًا لك، فإذا لم تشهده زال عينه عن شهودك، ولهذا قال: ما أشهدك الحق من أفعالك، ولم يتعرض لما لم يشهدك، كما أنه لم يتعرض إلى المحمود من أفعالك مع كونه ينسب إليك، فقال أدبًا.

وأما قول من قال: «الفرق مشاهدة العبودية» فإنه نسب العبد إلى الصفة القائمة به، ولا ينبغي أن ينسب إلا إلى الله، والعبودية صفة للعبد فمن شاهد عبوديته كان لمن شاهد، ولهذا ينسب عباد الله إلى العبودة لا إلى العبودية، فهم عبيد الله من غير نسبته بخلاف نسبتهم إلى العبودية، فإن الحق لا يقبل نسبة العبودية؛ لأنه عين صفة العبد لا عين العبد، فمن شاهد العبودية فلم يشاهد كونه عبدًا، ففرق بين ما نسب إلى الصفة وبين ما يضاف إلى الله.

قال أهل اللسان: رجل بيِّن الخصوصية، والخصوصة، وبيِّن العبودية، والعبودة فالعبودية: نسبته إليها العبد، والعبودة: نسبته إلى السيد.

وأما قول من قال: الفرق إثبات الخلق، فهو كما تقدم في معنى قولهم: «إشارة إلى خلق بلا حق» غير أن بينهما فرقين: فإنه قال: إثبات الخلق، ولم يقل: وجود الخلق؛ لأن وجود الخلق عين وجود الحق، والخلق من حيث هو عينه هو ثابت، وثبوته لنفسه أزلًا واتصافه بالوجود أمر حادث طرأ عليه، قد عرفناك بها يُعقل من هذه اللفظة.

فقوله: «إثبات الخلق» أي: في الأزل، وقع الفرق بين الله والخلق، فليس الحق هو عين الأعيان الثابتة، بخلاف حال اتصافها بالوجود، فهو تعالى عين الموصوف بالوجود الإلهي، فلهذا قال هذا القائل في الفرق: إنه إثبات الخلق.

وأما قول من قال: إن الفرق شهود الأغيار بالله تعالى أراد من أجل الله، فهذه لام العلة فيشاهد في عين وجود الحق أحكام الأعيان الثابتة فيه، فلا يظهر إلا بحكمها ولهذا ظهرت الحدود، وتميزت مراتب الأعيان في وجود الحق، فقيل: أملاك، وأفلاك، وعناصر، ومولدات، وأجناس، وأنواع، وأشخاص، وعين الوجود واحد والأحكام مختلفة لاختلاف الأعيان الثابتة التي هي أغيار بلا شك في الثبوت لا في الوجود فافهم.

وأما قول من قال: «التفرقة شهود تنوعهم في أحوالهم» يريد ظهور أحكام في وجود الحق، فإنها متنوعة والحق لا يقبل التنوع، فالمشهود له الأعيان، ففرق بينها وبين الوجود.

وأما قول من قال في التفرقة:

جَمَعَــتَ وَفرَقــتَ عَنــي بــه فَفَــرطُ التَواصُــلُ مُثَنــى العَــدَدَ

فإنه أراد ظهور والواحد في مراتب الأعداد، فظهرت أعيان الاثنين والثلاثة والأربعة إلى ما لا يتناهى بظهور الواحد، وهذه غاية الوصلة أن يكون الشيء عين ما ظهر ولا يعرف إنه هو كما رأيت النبي ﷺ وقد عانق أبا محمد بن حزم المحدث فغاب الواحد في الآخر فلم يزالا واحدًا وهو رسول الله ﷺ فهذه غاية الوصلة، وهو المعبر عنه بالاتحاد، أي الاثنين عين الواحد ما في الوجود أمرٌ زائد، كما أن عين زيد هو عين عمرو، بل عين جميع الأشخاص من هذا النوع الإنساني في الإنسانية، وليس هو هو من حيث الشخصية، فانعطاف الواحد بنفسه على مرتبة الاثنين هو عين ظهور الاثنين وما ثمة سوى غير الواحد، وهكذا ما بقى من الأعداد التي لا تتناه. فتحقق معنى «التفرقة» إن كنت ذا لب سليم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

وقال ﷺ في «عقيدة الخواص من أهل الله» في أول «الفتوحات»: مسألة: **إذا كان الاتحاد** تصيير الذاتين ذاتًا واحدة، فهو محال؛ لأنه إن كان عين كل واحد منهما موجودًا في حال الاتحاد، فهما ذاتان وإن عدمت العين الواحدة وبقيت الأخرى فليس إلا واحد، فإن كان الاتحاد بمنـزلة ظهور الواحد في مراتب العدد فيظهر العدد، فقد يصح الاتحاد من هذا الوجه، وقد يكون الدليل مخالفًا للحس فيكون له وجهان، كالكناية عن حركة يد الكاتب حسًّا، وبالدليل أن الله خالقها وأنّ أثر القدرة القديمة لا المحدثة، فالوقوف على هذا القدر من المعرفة بطريق الكشف، لابطريق الشهود، وإن كان من طريق النظر يسمى «اتحادًا»، وقد يكون «الاتحاد» عندنا عبارة عن حصول العبد في مقام الانفعال عنه بهمته، وتوجه إرادته لا بمباشرة ولا معالجة، فلظهوره بصفة هي للحق تعالى حقيقة تسمى اتحاد الظهور حق، في صورة عبد أو لظهور عبد في صورة حق، وقد يطلق «الاتحاد» في طريقنا لتداخل الحق في الأوصاف والخلق، فوصفنا

بأوصاف الكمال من الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، وجميع الأسماء كلها وهي له، ووصف نفسه بأوصاف ما هو لنا من الصورة، والعين ، واليد، والرجل، والذراع، والضحك، والنسيان، والتعجب، والتبشبش، وأمثال ذلك مما هو لنا، فلا تداخلت هذه الأوصاف بيننا وبينه.

سمينا ذلك «اتحادًا» لظهورنا به وظهوره بنا، فيصح قول القائل: أنا من أهوى، ومن أهوى أنا، وقال فيها أيضًا مسألة: عجبت من طائفة تعدت طورها، وتجاوزت حدها، فجعلت نفسها أعرف بالله من الله بنفسه، فقالت: أعوذ بالله من التشبيه. وقالت الأخرى: أعوذ بالله من تنـزيه يؤدي إلى تعطيل وقفت المتعوذة من التشبيه، فلو وفَّت العلم حقه لتعوذت من تنـزيه العبد نفسه تعوذها من التشبيه، وسلمت قول القائل: ظهرت لمن أبقيت بعد فنائه فكان بلا كون لأنك كنته وسلمت قول الآخر: سبحاني وأنا الله، وأمثال ذلك.

هذا وإن كانت طائفة قد كفرت القائلين بهذه الألفاظ، وطائفة تأوّلت لهم ذلك كما تأوّلت أخبار التشبيه فكلامنا مع من تأوّل أخبار التشبيه، وما تأوّل هذه الألفاظ فإنها تعوذت من التشبيه، ثم نـزهت وصرفت الأخبار عما تعطيه ظواهرها، ولم تتعوذ من التنـزيه في حق الخلق، وحينئذ كانت تثبت ما يليق بالحدث بصرف ما قالوه مما يليق بالحق عندهم إلى ما يناسب الكون؛ إذ الألفاظ قابلات لصور المعاني فيقبل المعنى والاثنين فصاعدًا وتلك الألفاظ المشتركة، وليس التنـزيه في هذه المسألة بأولى من التشبيه عميت البصائر عن إدراك غوامض الأسرار وما تعطيه الألوهية.

ثم إن العجب كل العجب من هذه هربت من التشبيه إلى تشبيه، وجعلت ذلك تنـزيهًا، فضحك العقلاء لجهلهم فيما أتوا به، فإنهم ما عدلوا من التشبيه إلا إلى ما في

نفوسهم من المعاني المحدثة، فانتقلوا من ظواهرهم إلى معانيهم المحدثة القائمة بهم، وسمّوا هذا العدول تنـزيهًا، فنفوسهم نـزّهوا أن حموا على المعاني الإلهية أو الحق، شبهوا أن حملوه على المعاني النفسية، وما لهم قدم تحول في غير هذا، فلو رجعوا إلى محل التحقيق إذ حرموا الكشف.

وقالوا: الحق سبحانه أثبت لنفسه هذه الأحكام في كتبه وعلى ألسنة رسله وسفرائه، والذات مجهولة عند الخلق كلهم -أي: لا تُعلم- وهذه أحكام للذات عندنا، والجهل بالحكم أقرب من الجهل بالذات؛ إذ لا يعرف حقيقة نسبة هذا الحكم لهذه الذات المحكوم عليها به حتى تعرف هي في نفسها ولا معرفة بها، فلا معرفة بنسبة الأحكام إليها، فكانوا لا يشبهون ولا يعينون حكم تنـزيه بعينه، بل يسلّمون علم ذلك لمن وصف بها نفسه وهو الله تعالى، وقد روي عن بعض السلف أنه سئل عن الاستواء على العرش، فقال: «الاستواء منقول، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

فنحن ومن جرى على طريقتنا من أهل العلم الذوقي الشهودي، فلا نسلك هذا المسلك أبدًا ألبتة، فإن الذات تشاهد ولا تذاق، ولا تزال الهوية منصحبة معها، ولذلك قال العارف: لا هو إلا هو، فأثبت الهوية بنفسها، ولكن مسلكنا مسلك آخر تحتمله الألوهية لا الذات، وتعطيه حقيقة هذا الحكم، فهذه الأحكام كلها لها وهي صحيحة في نفسها، وهكذا يقع الشهود فيها لمن شاهد و ستصل فترى، وقد صح فيما خرَّجه مسلم في صحيحه من تحول الألوهية وتبدلها في صور الاعتقادات والمعارف وفيها اعتقاد المشبهة وغيرهم، ولابد من إقرار كل طائفة في تلك الدار به، فلابد من تجليها في صور اعتقاداتهم، وذلك راجع إلى المدرِك لا إلى المدرَك.

فإن الحقائق لا تتبدل، ولهذا نقص من خرج من طريقتنا في أي حضرة تقع مشاهدة الألوهية، ولذلك سُمي عالم التمثيل والتبدل برزخًا؛ لكونه وسطًا بين حقائق جسمانية وحقائق غير جسمانية، فتعطي ذات هذه الحضرة المتوسطة، وهذه التجليات تربط بها المعاني بالصور ربطًا محققًا لا ينفك.

وقد أشار إلى هذا المقام بعض العارفين في حكاية أذكرها بإسناد متصل إلى السري قال الجنيد: قال السري: سمعت عليهم الأسود يقول: من أقبل على الأشياء وهو يريدها ذهبت عنه، ومن تركها أتته.

قلت له: كيف ذلك يا سري؟ قال: كان يذكر أنه كان يكتسب ويجتهد فلا يقوم بكفاية معيشته، فقال: فقرأت هذه الآية ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ الله سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُم﴾ [الأنعام: ٤٦]، فتركت الكسب متوكلاً على الله بالكفاية، فلو ضربت بيدي إلى هذه الأسطوانة لصارت ذهبًا، وضرب يده على الأسطوانة فإذا هي تلوح ذهبًا، قال: يا سرى، الأعيان لا تنقلب، ولكنك هكذا تراه بحقيقتك بربك.

فانظر في قوله: هكذا تراه يعني المرئي، أي الرؤية عائدة إلى الرائي، يعني الصورة المشهودة لذلك، ومن هنا أيضًا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فقالت: ما سمة إلا ما نرى، فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمرًا آخر، وسببه هذا المشهد لكونهم ما يتحققون به تحقق أهله، فلو تحققوا به ما قالوا بذلك وأثبتوا كل حق في موطنه علمًا وكشفًا.

فاترك تأويل الأخبار الواردة بالتشبيه لمن وصف بها نفسه؛ إذ لم تكن من أهل

هذا الكشف والتحقيق، ولا تحمله عليك أصلًا، فإنك تبطل أصلك حيث يعتقد في التشبيه وما زلت منه، ولكن تركت التشبيه بالمخلوق المركب وأثبتَّه بالمخلوق المعقول، و أنّى للمكن أن يجتمع مع الواجب بالذات في حكم أبدًا، انتهى.

فهذا – رحمك الله – قد نقلنا نبذة يسيره من كلام الشيخ تدل على معاقد كلامه، ولولا مخافة الإملال والتطويل لأوردت شيئًا كثيرًا من كلامه، وفيما أوردناه عينه لمن تدبره وأتتبع ذلك بفصل أختم به الكتاب، والله أعلم بالصواب.

* * *

الفصل الثالث

في

الإشارة إلى مقاصد الشيخ ﷺ فيما نقلناه عنه

اعلم أن الأعيان الثابتة من حيث اندماجها في الأحدية الذاتية اندماج الشجرة بما فيها في النواة تسمى بالحروف العالية والشئون الذاتية، ومن حيث تميزها وتعددها في الواحدية تسمى الأعيان الثابتة والمعلومات الإلهية، ومن حيث إن الوحدة التي هي التعين الأول والقابلية المطلقة مرآة يظهر فيها أعيان تلك المعلومات تسمى حينئذ بالموجودات الخارجية، فالمرآة تختلف عليها أحوال أعيان الممكنات الثابتة فيظهر بها عند الرائي لا أنها عرضت للمرآة وحلَّت فيها، بل بمعنى أن المرآة كانت وسيلة لظهورها عند المدرك، سواء كان المدرك نفس الصورة التي ظهرت في المرآة أو غيرها، فالأعيان على حالها والمرآة على حالها، ما طرأ على الأعيان حالة لم يكن عليها ولا على المرآة حاله لم يكن عليها، وإنما ظهرت الصورة في المرآة بواسطة الإدراك، فإن الشعاع وصل إلى المرآة وانعكس إلى الصورة، فشاهد الصورة على ما هي عليه في حد ذاتها في حضرتها، فالصورة ما شمّت رائحة من المرآة، والمرآة ما شمّت رائحة من الصورة، مع أن حدوث الصورة المثالية التي تشاهد في المرآة أمر لا ينكر وهو الموجود الخارجي.

فإذا غمضت عينيك عدمت تلك الصورة لزوال الشعاع، وإذا فتحتها ظهرت غير أن المرآة لها حكم في ظهور الصورة من صغر وكبر، واعوجاج وغير ذلك، وهي بمثابة المشخصات الخارجية واللواحق الغريبة المادية، فهذا ما أشار إليه الشيخ ﷺ بقوله: «إيجاد الأعيان من قدرته تعالى» إلى قوله: «وأوضح من هذا البيان».

وأما قوله: «فمن أصحابنا من يراه» إلى قوله: «الوجود الحقيقي» فأحسن ما يمثل به هذا المعنى: الزجاجات المتلونة بألوان مختلفة، إذا وقع عليها نور الشمس ونفد منها ووقع على جدار يواجهها، فإن النور يظهر بتلك الألوان المختلفة عن المدرك لا أنه عرض له شيء منها في حد ذاته، فتلك الزجاجات هي الأعيان الثابتة المختلفة الحقائق، والنور هو الحق تعالى، المطلق في ذاته عن كل قيد من قيود تلك الألوان، والنور الظاهر في الجدار المقابل للزجاجات هو الموجود الخارجي، فهو المتلبس بإحكامها أعني الألوان، وهي - أعني: الزجاجات - لا وجود لها في ذلك الجدار، بل لها الثبوت في أمكنتها، والنور تلبس بأحكامها عند المدارك والمشاعر.

وأما قوله: «ومن أصحابنا» إلى قوله: « في كل زمان» فإشارة لما حررناه في المقدمة من أنه تعالى مبدأ لآثار الماهيات على الإطلاق.

وما أشار إليه السيد الشريف فيما نقلناه عنه من أن معنى «كون غير تعالى موجودًا» : إن له نسبة مجهولة إلى ذاته، فعلى هذا العالم موجود في الخارج بالحق الذي هو مبدأ لآثاره، فالأعيان واحدة بالجوهر، أعني المبدئ القائم بذاته -كثيرة بالصور وهي الأعيان الثابتة التي تجدد لها نسبة خاصة إليه تعالى صارت بها موجودة في الخارج، فتختلف النسب باختلافها وهي الأحوال التي يكسوها الحق مع الأنفاس، وتسمى عند أهل النظر بالموجودات الخاصة.

وأما قوله: «فعلى الأول» إلى قوله: «وهي تشهده وجودًا» فإشارة إلى أن السالك يصل إلى مرتبة الفناء عن إدراك ألوان الزجاجات في حقيقة النور، وإذا فني إدراكه فنيت تلك الألوان التي لم تكن موجودة حقيقة، إنما كانت موجودة في قوة إدراكه، ففنيت بذهول إدراكه عنها، فبقي النور عند الإدراك على ما كان عليه في نفس

الأمر من عدم التقيد بالألوان.

والأعيان الثابتة عند الشيخ مدركة للحق بإدراك ثبوتي، صرح بذلك في مواضع لا تحصى من «الفتوحات».

فالأعيان لا تحتاج في ثبوتها إلى العالم لمعرفة الحق حتى يكون علامة لها، بل هي مشهود له وهو مشهود لها أزلًا؛ لأنها برزخ بين الوجود المطلق والعدم المطلق، والبرزخ مجاور للطرفين يستحيل أن يكون بينه وبينها واسطة، وإلا لما كان برزخًا، بل كان البرزخ تلك الواسطة، فافهم.

وأما قوله: «وعلى القول الآخر.... إلى آخره» فأشار إلى ما قررنا من أمر المرآة، وظهور الصورة فيها عند الإدراك.

وقوله: «التخلي عند القوم .... إلى آخره ..» إشارة إلى أن وجود الممكنات الذي هو مبدئ آثارها وأحكامها هو الحق، وأن الأعيان الثابتة مدركة، وأنه تعالى غير الأشياء في الوجود الخارجي؛ لأنه حالتئذ مبدئ آثارها المقارن لها مقارنة يستحيل انفكاكه عنها مع بقائها موجودة كما قررناه في المقدمة.

وأما كلامه في الجمع والتفرقة فهو تفاصيل ما تقدم، والله أعلم.

وأما كلامه في الاتحاد فظاهر.

وأما قوله: «مسألة عجبت من طائفة» إلى قوله: «وستصل فترى» فإشارة إلى من نـزّه الحق عمّا ورد في أحاديث الصفات لما توهم أنه يؤدي إلى الإمكان، وما علم أن ذلك كله آثار استعدادات الأعيان الثابتة الظاهرة في حقيقة الوجود النورية، كما قررناه في مثال الزجاجات والنور إلى من نـزّهه تعالى فلابد أن يتصوره بوجه حتى ينـزهه،

فذلك الأمر المصور عنده من عالم المعاني النفسية محل الحق سبحانه أن يكون عبارة عنه؛ لأنه مخلوق، فإن حمله على الحق فقد رفع الممكن من حضيض الإمكان إلى ذروة الوجوب، وإن حمل الحق عليه فقد أنـزل الحق من أوج الوجوب إلى حضيض الإمكان، وعلى كل تقدم فهو هارب من التشبيه بالأجسام والمجردات إلى التشبيه بالمعاني، وليس له قد مخلف عالم المعاني.

وأما قوله: «وقد صح فيما أخرجه مسلم ...... إلى آخره» فإشارة إلى أن الحق تعالى يظهر يوم القيام عند المدارك والمشاعر بصور مختلفة كانت مقررة عندها في الحياة الدنيا، وهي صور اعتقاداتها الجزئية التي كانت تعتقدها، وذلك كما قررناه من ظهور النور بألوان الزجاجات من غير التي أن بها في حد ذاته، ولهذا جعل الشيخ ظهور تلك الصور في حضرة التمثيل، وأورد حكاية عليم الأسود هذا ما يعطيه شرد الشيخ في هذا الحديث.

وأما عين الشيخ فمثل ابن تيمية من الحنابلة، وبعض المتقدمين من المحدثين كأبي بكر بن خزيمة يجعلون تلك الصور عارضة لذات الحق في نفس الأمر، وإنما صفاته، وإن من أنكرها فقد أنكر الصفات، فيلزمهم أن يكون ذاته تعالى محل الحوادث.

فأمَّا ابن تيمية فلا يتحاشى عن ذلك، بل يصرح في كتبه.

والمتكلمون يقولون: إن هذه الصور قد أوجدها الله مستقلة بنفسها، وأوقع في نفس المكلمين أنها عينه عند إقرارهم بها، وإنها غيره عند إنكارهم لها ابتلاء منه تعالى، فيتجلى في صورة فيقول: أنا ربكم، فيقولون: منه ثم يتجلى في صوره، فيقول: أنا ربكم، فيتمردون منه، فيقول: هل بينكم وبين ربكم علامة؟ فيقولون: نعم، فيكشف لهم عن

ساق، فيخرّون سُجدًا، فإذا رفعوا رءوسهم يروه، وقد تحوَّل في الصورة التي أنكروه فيها، فيقرون به فيها، وهو هو في الصورتين لا غيره، هذا محصل الحديث في بعض الروايات.

ويرد عليهم أن إقرارهم به في صورة هي غيره من جميع الوجوه قائمة بنفسها، مستقلة بذاتها، ظاهرة بخيالها مما لا يقبل، نعم لو كانت من قبيل التمثيل وظهور اللون في حقيقة النور عند الناظر، فذلك له وجه؛ لأنها لا تقوم بنفسها، ولا تستقل بذاتها، بل من حيث قيامها به وظهورها به عند المدارك والمشاعر عينه لا غيره، ومن حيث ذاتها وحقيقتها هي غيره كما في اللون الظاهر في النور، فيصح الإقرار به عند تجليه بها، ويكون ذلك كظهور الروح الأمين بشرًا سويًا، وظهوره بصورة دحية الكلبي، وظهور العلم بصورة اللبن، والدين بصورة القيد وغير ذلك من ظهور المعاني بصور المحسوسات عند المدارك والمشاعر.

ألا ترى أن إجماع أكابر الأئمة على أنه تعالى يصح أن يرى في المنام، وإن لم تكن رؤيته حقيقية، وقد رآه في المنام أحمد بن حنبل وغيره، كسهل بن عبدالله.

ولا شك أن الرؤيا في المنام لا يكون إلا في عالم التمثيل والصور الخيالي، فكأنها حجاب بين الرائي والمرئي؛ لأنه لما كان المرئي في غاية اللطافة، والرائي في غاية الكثافة احتيج في الرؤية إلى متوسط لطافة من وجه، وكثافة من وجه يكون واسطة بينهما، وقد اعترف بهذا الذي ذكرناه الإمام الرازي –رحمه الله عليه– قال في «تأسيس التقديس» في

قوله ﷺ: «**رأيت ربي في أحسن صورة**»[١] يكون ﷺ رأى ربه في المنام في صورة مخصوصة، وذلك جائز؛ لأن الرؤيا من تصرفات الخيال، و لا ينفك ذلك عن صورة متخيلة، انتهى.

فمراد الشيخ بإيراد حديث «التحول» هو أن تجليات الحق تعالى في العالم من قبيل تجليه تعالى في الصور يوم القيامة، فتكون آثار استعدادات الأعيان الثابتة ظاهرة به تعالى عند المشاعر والمدارك، كما مرّ مرارًا، وهذا أمر لا ينكره من له ذوق، اللهم إلا أن يتوهم منه ما ليس بمراد مما ينافي الإلهية، فحينئذ يصح إنكاره لما توهمه.

وأما الشيخ وأتباعه فما يعقلون من مثل هذه الأحاديث إلا ما تقبله الألوهية، فكن عارفًا بالمواطن يسهل عليك أمثال ذلك، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

***

(١) رواه الترمذي (٣٢٣٤)، والدارمي (٢/ ١٧٠)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٥/ ٤٨)، (٦/ ١٥٨)، والطبراني في الكبير (١/ ٢١٧)، وفي مسند الشاميين (١/ ٣٣٩)، وأبو يعلى في مسنده (٤/ ٤٧٥)، والدراقطني في الرؤية (٢٥٣)، (٢٥٤)، (٢٥٩) بتحقيقنا، وذكره ابن عبد البر في التمهيد (٤/ ٣٢٤)، من حديث ابن عباس ومعاذ بن جبل وعبد الرحمن بن عايش وامرأة أُبي بن كعب وأبي رافع مرفوعًا، مطوَّلاً ومختصرًا.

وصية والتماس

أيها الناظر في كتابي هذا إياك والإنكار قبل التأمل والاستبصار، فإني ما أودعت فيه إلا ما زعمت أنه مطابق للعقل الصريح والنقل الصحيح، فما ظهر لك فيه أنه مخالف لهما فتأنَّ ولا تستعجل بالنفي، فإن فوق كل ذي علم عليم.

واعلم أن ما حررت هذه الكلمات إلا بعد أن مارست كلام الشيخ ﷺ مدة تزيد على عشرين سنة، ودارست كلام المتكلمين والحكماء المتقدمين بذكاء وفطنة، وخدمت جماعة من أهل الله الكاملين، ولازمت عصابة من الورثة المحمديين، فانظر إليه بعين الرضا يظهر لك محاسنه، ولا تنظر إليه بعين السخط، فتخفي عنك مخاذله، وإذا ارتعت في رياضة، وكرعت في حياضه، فادع الله لمن ألفته بسببه أن يديم أيامه، وينشر على الحافظين أعلامه، وألتمس منك حينئذٍ أن تشركني إن تشركني ومن أحبه في دعواتك، وتذكرني بالخير في جلواتك وخلواتك، والله وكيلي عليك.

هذا ما أوصيت به، والأمر بعد ذلك إليك

تم بحمد الله وتوفيقه

مسألة

وحدة الوجود

تصنيف

الشيخ الإمام سيدي محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني الحسني الفاسي
المتوفى ١٢٧٤ هـ

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي
من علماء الأزهر الشريف

ترجمة الشيخ الكتاني

هو إمام العلماء العاملين، وقطب الأقطاب العارفين، ولي الله سيدي محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني الحسني الفاسي، أبو عبد الله، صاحب التصانيف النافعة، والفوائد اليانعة.

ولد رحمه الله بفاس (سنة ١٢٧٤ هـ - ١٨٥٧م) ووفاته بفاس به في ١٦ رمضان (سنة ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٧ م).

رحل إلى الحجاز مرتين ، وهاجر بأهله إلى المدينة سنة (١٣٣٢ هـ)، فأقام إلى سنة (١٣٣٨ هـ) وانتقل إلى دمشق فسكنها إلى سنة (١٣٤٥ هـ) وعاد إلى المغرب، فتوفي في بلده.

مصنفاته:

له نحو ٦٠ كتابا ، منها:

١- نظم المتناثر في الحديث المتواتر

٢- الدعامة في أحكام العمامة .

٣- الرسالة المستطرفة .

٤- المولد النبوي .

٥- سلوة الأنفاس في تراجم علماء فاس وصلحائها ، ثلاثة أجزاء .

٦- الأزهار العاطرة الانفاس في سيرة السيد إدريس .

٧- النبذة اليسيرة النافعة في تراجم رجال الأسرة الكتانية ، ختمه بترجمة لنفسه ذكر بها تآليفه ومشايخه وبعض ذكرياته.

٨- الرحلة السامية إلى الأسكندرية ومصر و الحجاز والبلاد الشامية.

٩- جلاء القلوب من الأصداء الغينية في ببيان إحاطته -عليه الصلاة والسلام- بالعلوم الكونية [1].

كتبه
أحمد فريد المزيدي
جوال ٠١٠١٤٦٣٠٢٧

---

(١) انظر ترجمته في: معجم المؤلفين (٩/ ١٥٠)، فهرس الفهارس (١/ ٣٨٨)، وشجرة النور الزكية (٤٣٦)، والحجوي (١٤)، ومعجم المطبوعات (١٥٤٥)، ومعجم الشيوخ (١/ ٧٧ - ٨٢).

فصل في مسألة وحدة الوجود

ذكر المتكلمون على وحدة الوجود أن هاهنا وحدات ثلاثًا:

الأولى منها: وحدة كل موجود على انفراده:

ومعناها أن كل فرد من أفراد الموجودات الظاهرة والباطنة من حيث هو له من الله تعالى وجه خاص يلقي إليه منه ما يشاء لا يشاركه فيه أحد وله منه أيضًا وجهة معينة وصفة مخصوصة لا تكون لغيره بها يتميز عن غيره من سائر المخلوقات وهذه الوجهة هي حقيقته المختصة به وصفته المخصوصة.

قال في «الفتوحات» في الفصل الخامس عشر من الباب الثامن والتسعين ومائة ما نصه: وأما الله تعالى فهو مع كل شيء فلا يتقدمه شيء ولا يتأخر عنه شيء وليس هذا الحكم لغير الله تعالى ولهذا له إلى كل موجود وجه خاص لأنه سبب كل موجود وكل موجود لا يصح أن يكون اثنين، انتهى.

يشير إلى هذه الوحدة وإن شئت زيادة بيان لها فقل: إنه ما من عين مخلوقة إلا ولها من الله خاصية وعلامة تميزها عن غيرها من كل ما خلقه الله من الأعين من ابتداء الوجود إلى انتهائه كما أن لها منه مادة مخصوصة لا يشاركها فيها عين أخرى، وإن قلنا: إن هذه العين مثل هذه كزيد مثلا مثل عمرو أو هذه الحبة من البر أو غيره مثل هذه فما هي مثلية حقيقية إذ كل واحد منهما لابد له من مميز يدرك ذلك من خالطه المخالطة الخاصة أو تأمله كذلك أو فتح الله عين بصيرته وذلك المميز هو وجهه المختص به وهو حقيقته الخاصة وصفته المخصوصة فهذه هي وحدة كل موجود.

الثانية: وحدة جميع الموجودات الكونية من حيث جملتها:

وهي وحدته ﷺ ومعناها أن العالم كله من أوله إلى ما لا نهاية له منه شيء واحد بالذات أعني نورانيته واحدة وحقيقة متحدة متضمنة لجميع الحقائق وهي نورانيته ﷺ وحقيقته المفاضة من الذات العلية فيضانا متحدا بالفيض الأقدس أولاً في العلم ثم بالفيض المقدس ثانيًا في العين والخارج وما لها من التفاصيل والوجوه والقيود والاعتبارات والخيالات العارضة لا يعددها ولا يكثرها كالذات الواحدة الإنسانية فإنها حقيقة واحدة لا يكثرها ويعددها ما لها من الأعضاء والحواس الظاهرة والباطنة وإن كانت متعددة، وهذا معنى ما بلغنا عن بعضهم من أنه كان يقرر وحدة الوجود فيه ﷺ وكان بعض أشياخنا ممن جمع بين الظاهر والباطن يومئ إليها فيقول: إذا رأى إنسانا مقبلاً عليه أي إنسان كان مرحبا بالنور المحمدي حتى صار يلقب بهذا اللقب فيقال له: النور المحمدي وكان يشير بذلك إلى أن الأكوان كلها إنما هي مظاهره ﷺ وأنوراه المتحدة بالذات، وإن تعددت بالاعتبارات، وأن وجوده إنما هو بوجوده ﷺ وإمداده المستمد من الحضرة العلية التي هي حضرة الأحدية.

وفي «الجامع» لأبي عبد الله محمد بن المشري نقلاً عن شيخه أبي العباس التيجاني قال: الحقيقة المحمدية هي الكون بأسره فلو رفع الحجاب لم تر إلا الحقيقة المحمدية بارزة وحدها عليها أفضل الصلاة والسلام انتهى.

يريد أنها سارية فيه كسريان الماء في العود الأخضر بحيث لو زال هذا السريان لصار عدما محضًا في الحال قبل المآل ولو زالت هذه المظاهر التي هي الحاجبة عنها لم تر إلا هي بارزة وحدها وإلى هذه الوحدة يشير في «الفتوحات» عقب ما مر عنه في الوحدة قبلها بقوله: وهو واحد فما صدر عنه إلا واحد فإنه في أحدية كل واحد وإن

وجدت الكثرة فبالنظر إلى أحدية الزمان الذي هو الظرف، فإن وجود الحق في هذه الكثرة في أحدية كل واحد فما ظهر عنه إلا واحد، فهذا معنى لا يصدر عن الواحد إلا واحد ولو صدر عنه جميع العالم لم يصدر عنه إلا واحد فهو مع كل واحد من حيث أحديته، وهذا لا يدركه إلا أهل الله، وتقوله الحكماء على غير هذا الوجه وهو مما أخطأت فيه، انتهى منه بلفظه.

وقد ذهب الأشاعرة والمتكلمون إلى جواز استناد آثار متعددة لمؤثر واحد بسيط لأنهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب والحكماء منعوا هذا أعني جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر البسيط الواحد الحقيقي من جميع الجهات، وقالوا إنه لا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد، وقالوا في معنى ما صدر عن الواحد إلا واحد أن الحق تعالى ما خلق إلا واحدًا وهو العقل الأول، والعقل الأول أوجد الفلك الأول بمادته وصورته ونفسه الناطقة المدبرة له وأوجد العقل الثاني ثم العقل الثاني أوجد فلكه ومادته وصورته ونفس والعقل الثالث، وهكذا إلى العقل العاشر، ثم خلق العقل العاشر العناصر الأربعة، والمواليد الثلاثة بأنواعها الكثيرة ونفوسها وقواها، وغير ذلك إلى ما شاء الله. هذا ما قالوا، وحمل الأكثرون كلامهم هذا على الظاهر من إثبات فاعل ومؤثر غير الله تعالى عما لا يليق به وحقق المحقق الدواني في بعض رسائله أن تحقيق مذهبهم أنه لا فاعل في الوجود إلا الله تعالى وبين ذلك بالبيان الشافي فلينظر.

وأهل الله تعالى يقولون معنى ما صدر عن الواحد إلا واحد أن وجوده تعالى في أحدية كل واحد وأنه مع كل واحد من حيث أحديته كما قاله الشيخ الأكبر، أو أنه ما

صدر عن الحق تعالى إلا واحد وهو الوجود المفاض من الذات العلية فيضانا متحدا والعقل الأول وغيره من سائر الموجودات سواء في هذا الوجود المفاض كما قاله غيره.

وقال العارف الجامي في «الدرة الفاخرة الملقبة بحط رحلك» في ترجمة القول في صدور الكثرة عن الوحدة: الظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ولذا وافقهم الصوفية المحققون في ذلك لكن خالفوهم في كون المبدأ الأول كذلك فإنهم يثبتون له تعالى صفات ونسبا تغايره عقلاً لا خارجا كما سبق فَيُجَوِّزُون أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدءا للعالم كثرة من حيث كثرة صفاته واعتباراته وأما من حيث وحدته الذاتية فلا يصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات أي وهو نسبة العموم والانبساط للوجود المفاض المعبر عنه بالعما قال وبواسطته يلحقه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية انتهى منه بلفظه.

وقال صدر الدين القونوي في رسالة «مفتاح الغيب» في ترجمة فصل شريف يشتمل على علم غزير خفي لطيف ما نصه: الوجود في حق الحق عين ذاته وفي من عداه أمر زائد على حقيقته وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلا وتسمى باصطلاح المحققين من أهل الله عينًا ثابتة.

وفي اصطلاح غيرهم ماهية والمعدوم الممكن والشيء الثابت ونحو ذلك والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستحالة إظهار الواحد غير الواحد وإيجاده من كونه واحدًا أكثر من واحد لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد معا سبق العلم بوجوده وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود عند الحكيم المسمي

بالعقل الأول وبين سائر الموجودات وليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة بأنه ما ثم عند المحققين إلا الحق والعالم، والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله تعالى أولاً كما أشرنا إليه من قبل متصفة بالوجود ثانيًا فالحقائق من حيث معلوميتها وعدميتها لا توصف بالجعل عند المحققين من أهل الكشف والنظر أيضًا إذ المجعول هو الموجود فما لا وجود له لا يكون مجعولاً، ولو كان كذلك لكان للعلم القديم في تغير معلوماته فيه أزلا أثر مع أنها غير خارجة عن العالم بها فإنها معدومة لا نفسها لا ثبوت لها إلا في نفس العالم بها فلو قيل بجعلها لزم أما مساواتها للعالم بها في الوجود أو أن يكون العالم بها محلا لقبول الأثر من نفسه في نفسه وظرفا لغيره أيضًا وكل ذلك باطل لأنه قادح في صرافة وحدته سبحانه أزلا وقاض بأن الوجود المفاض عرض لأشياء موجودة لا معدومة، وكل ذلك محال من حيث أنه تحصيل للحاصل، ومن وجوه أخر لا حاجة إلى التطويل بذكرها فافهم فثبت أنها من حيث ما ذكرنا غير مجعولة وليس ثمة وجودان كما ذكر بل الوجود واحد وهو مشترك بين سائرها مشتفاد من الحق سبحانه وتعالى.

ثم إن هذا الوجود الواحد العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر انتهى المراد منه بلفظه، وقد نقله ببعض حذف منه الجامي في «الدرة الفاخرة».

وفي «لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام» في الكلام على الأمر الوحداني ما نصه: هو المشار إليه بقوله تعالى ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]

وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الوحداني بإفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة الظاهرة به والمظهرة إياه متعددا متنوعا بحسب ما اقتضته حقائقها المتعينة في العلم الأزلي وذلك لأن الحق من حيث وحدة وجوده لا يصدر عنه إلا واحد لاستحالة إيجاد الواحد من كونه واحدًا ما هو أكثر من واحد إلا أن أرباب النظر العقلي من الفلاسفة يرون أن ذلك الواحد هو العقل الأول وعلى قاعدة الكشف هو الوجود العام وينبغي أن تعلم أنه ليس المراد بالعموم أنه كلي لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فإن ذلك مما لا يصلح أن يكون موجودًا في الأعيان بل المراد بالعموم اشتراك جميع الممكنات في أنه هو المفاض عليها المضاف إليها ما وجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود المسمى بالعقل الأول وبين سائر الموجودات، إذ ليس ثم إلا الحق، والعالم ليس بأمر زائد على حقائق معلومة الحق أولاً متصفة بالوجود ثانيًا انتهى منه بلفظه.

وقد تعرض في «جواهر المعاني» في الفصل الثالث من الباب الخامس نقلاً عن شيخه أبي العباس التيجاني لإيضاح هذه الوحدة وبيانها على مذهب القوم وإبطال ما قاله أهل الظاهر من إحالتها وإبطال ما ألزموه لمن قال بها وهو أنها تستلزم تساوي الشريف والوضيع واجتماع المتنافيين والضدين إلى غير ذلك مما قالوه.

وحاصل كلامه أن العالم الكبير كذات الإنسان في التمثيل وهي إذا نظرت إليها وجدتها متحدة مع اختلاف ما تركبت منه في الصورة والخاصية، وما ذكروه لا يلزم لأنه وإن كانت الخواص متباعدة والأحكام مختلفة، فالأصل الجامع لها ذات واحدة كذات الإنسان سواء بسواء وأيضًا فلوحدته وجه ثانٍ، وهو اتحاد ذاته في كونه مخلوقًا لله تعالى وأثرًا لأسمائه وصفاته، فلا يخرج فرد من أفراد هذا العالم عن هذا الحكم وإن

اختلفت أنواعه، فإن الأصل الذي برز عنه واحد ووجه ثالث، وهو اتحاد وجوده من حيث فيضان الوجود عليه عليه من حضرة الحق فيضانًا متحدًا، ثم اختلفت خواصه وأجزاؤه بحسب ما تفصل ذلك الوجود فإنه يتحد في عين الجملة ويفترق في حال التفصيل راجع كلامه، وراجع أيضًا كتاب «الجامع» لابن المشري، فإنه تعرض فيه أيضًا لهذه الوحدة وبيانها نقلاً عن شيخه المذكور.

الثالثة: وحدة الوجود الذي به يتحقق حقيقة كل موجود:

وهي وحدة الحق سبحانه ومعناها أن الوجود من حيث هو حقيقة واحدة وهي لله تعالى وحده لا مشارك له فيها فهو الموجود على الإطلاق ووجود هذه الكائنات إنما كان باستنادها إليه واستمدادها منه واستنشاقها لروائح الوجود من وجوده وإشراق شعاع وجوده عليها فهي موجودة بهذا الوجود الذي له تعالى لا بوجود آخر ثان فلم تكن غيرا من كل وجه لأن الغير في عرفهم هو الذي يكون له الوجود من ذاته ويتصور أن يكون له بنفسه قوام وهي وجودها ليس من ذاتها ولا يتصور أن يكون لها قوام بنفسها.

وقد قال الشيخ الأكبر في كتاب «التجليات» له: من لم يكن له وجود من ذاته فمنزلته منزلة العدم وهو الباطل قال: وهذا من بعض الوجوه التي بها يمتاز الحق تعالى عن الخلق وهو كونه موجودا أعني وجوده من ذاته انتهى.

كما أنها ليست عينًا لما بين التقييد والإطلاق من تقابل التضاد، وعليه فإثبات الوجود لها توهم لأنه يتوهم الجاهل بحالها وحقيقتها أن لها وجودًا وفي الحقيقة ونفس الأمر ما ثم إلا وجوده تعالى لأن به ظهرت الأشياء كلها ولذا قيل:

هـذا الوجـود وإن تعـدد ظـاهرًا وحيـاتكم مـا فيـه إلا أنـتم
أنـتم حقيقـة كـل موجـود بـدا ووجودهـا ذي الكائنـات تـوهم
في باطني من نـوركم مـا لـو بـدا أفـتي بسفك دمـي الـذي لا
ولو أننـي أبـدي سرائـر جـودكم قال العـواذل لـيس هـذا مـسلـم

وفي «الإحياء» في كتاب التوحيد والتوكل في الكلام على قول لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

ما نصه: أي كل ما لا قوام بنفسه وإنما قوامه بغيره فهو باعتبار نفسه باطل وإنما حقيقته وحقيقته بغيره لا بنفسه فإذًا لا حق بالحقيقة إلا الحي القيوم الذي لـيس كمثلـه شيء فإنه قائم بذاته وكل ما سواه قائم بقدرته فهو الحق وما سواه باطل انتهى.

وقال القاشاني في «لطائفه» في مبحث التحقيق ما نـصه[1]: التحقيـق هـو رؤيـة الحق بما يجب له من الأسماء الحسني والصفات العلى قائما بنفسه مقيما لكل ما سواه وأن الوجود بكمالات الوجود أي التي هـي القـوي والمـدارك إنـما هـو لـه تعـالى بالحقيقـة والأصالة ولكل ما سواه بالمجاز والتبعية بل تسميته غيره غـير أو سـوى مجـاز أيـضًا إذ ليس معه غير بل كل ما يسمى غيرًا، فإنما هو فعله والفعل لا قيام له إلا بفاعله، فلـيس هو بنفسه ليقال فيه غيرًا وسوى، فكان مرجـع التحقيـق أن لـيس في الوجـود إلا عـين واحدة قائمة بذاتها مقيمة لتعيناتها التي لا يتعين الحق بها لاستحالة الانحصار عليـه أو التقييد فهو تعالى الظاهر في كل مفهوم والباطن عن كل فهم إلا عـن فهـم مـن قـال إن

(١) انظر: لطائف الأعلام للقاشاني (ص١٢٥).

العالم صورته وهويته، فلهذا صار صاحب التحقيق لا يثبت العالم ولا ينفيه أي: لا يثبت العالم إثبات أهل الحجاب ولا ينفيه نفي المستهلكين، فافهم انتهى منه بلفظه.

فهذا المعنى هو مراد أهل الله بوحدة الوجود وبالوحدة المطلقة وغير ذلك من العبارات التي يذكرها العارفون من أهل التحقيق، وليس مرادهم المعنى الفاسد الذي عند أهل الزندقة والإلحاد، وقد أنكرته عليهم علماء الأمة، وقد كشف عن هذا الشيخ عبد الغني النابلسي في رسالة له سماها «**إيضاح المقصود عن معنى وحدة الوجود**».

وفي «الحكم العطائية[١]»: الكون كله ظلمة أي عدم صرف بالنظر إلى أصله وحقيقة ذاته، قال: وإنما أناره يعني أظهره وأزال ظلمة العدم عنه ظهور الحق فيه أي تجليه عليه أولاً بأنوار الإيجاد وتوجهه إليه ثانيًا بما يقوم به ويدوم به وجوده من أنواع الأمداد فلم يكن وجوده لنفسه وذاته حتى يعد وجودًا مستقلاً، وإنما كان وجوده تعالى وبظهور هذا الوجود في الأشياء ظهرت وبإشراقه وشعاعه عليها أشرقت على حسب ما تقتضيه طبائعها وقابليتها واستعداداتها الثابتة في العلم.

ثم قال في الحِكم: «**فمن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده أعوزه وجود الأنوار وحجبت عنه شموس المعارف بسحب الآثار**»[٢].

---

(١) الحكمة رقم (٣٢٠).

(٢) قال الشيخ ابن عجيبة في شرح هذه الحكمة: فأهل مقام البقاء يشهدون الحق بمجرد وقوع بصرهم على الكون، فهم يثبتون الأثر بالله ولا يشهدون بسواه، إلا أنهم لكمالهم يثبتون الواسطة والموسوط، فهم يشهدون الحق بمجرد شهود الواسطة، أو عندها بلا تقديم ولا تأخير ولا ظرفية، ولا مظروف.

وقال الشيخ مولاي عبد السلام بن مشيش ﷺ لأبي الحسن ﷺ:

=

يعني أن من نظر إلى الكون ولم يشهد الحق تعالى ببصيرته فيه أو عنده أو معه كما هو حال أهل التوسط الذين يرون الله في الأشياء أو عندها أو معها ويقولون: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله فيه أو عنده أو معه أو يشهده قبله كما هو حال أهل الشهود والعيان الذين يرون الأشياء بالله ويقولون: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله أو يشهده بعده كما

=

يا أبا الحسن حدِّدْ بصر الإيمان تجدِ الله في كل شيء وعند كل شيء ومع كل شيء وقبل كل شيء وبعد كل شيء وفوق كل شيء وتحت كل شيء وقريبًا من كل شيء ومحيطًا بكل شيء بقرب هو وصفه وبحيطة هي نعته، وعد عن الظرفية والحدود وعن الأماكن والجهات، وعن الصحبة والقرب بالمسافات، وعن الدور بالمخلوقات، وامحق الكل بوصفه الأول والآخر والظاهر والباطن وهو هو هو، كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان انتهى.

وقال بعضهم:

ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله فيه، ولم أره حديثًا وإنما هو من قول بعض العارفين فأهل السير من المريدين يشهدون الكون، ثم يشهدون المكون عنده وبأثره فيمتحق الكون من نظرهم بمجرد نظرهم إليه، وهذا حال المستشرفين وأهل مقام الفناء يشهدون الحق قبل شهود الخلق، بمعنى أنهم لا يرون الخلق أصلاً إذ لا ثبوت له عندهم لأنهم لسكرتهم غائبون عن الواسطة فانون عن الحكمة غرقي في بحر الأنوار مطموس عليهم الآثار.

وفي هذا المقام قال بعضهم:

ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله قبله، وأهل الحجاب من أهـل الدليـل والبرهان، إنما يشهدون الكون، ولا يشهدون المكون لا قبله ولا بعده، إنما يستدلون على وجوده بوجود الكون، وهذا لعامة المسلمين من أهل اليمين قد أعوزهم، أي فاتهم وجود الأنوار ومنعوا منها وحجبت عنهم شموس المعارف بسحب الآثار بعد طلوعها وإشراق نورها لكن، لابد للشمس من سحاب وللحسناء من نقاب.

هو حال أهل الدليل والبرهان الذين يرون الله بالأشياء ويقولون: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله بعده كان معدودًا من أهل الظلام محجوبًا عن الله تعالى بسحب الكون أو الجهل والغفلة والآثام، ومن شهده في كل شيء أو عنده أو معه أو قبله أو بعده أو فيه وعنده ومعه وقبله وبعده كان من أهل الأنوار، وممن لم تنحجب عنهم شموس المعرفة بسحب الآثار، ومن زال عنه الوهم والعناء، وكان في مقام المحو والفناء وغلب عليه شهود الوجود الحق الحقيقي الذي به كل شيء موجود يرى الله وحده، ولذا ينفي ما عداه ولا يثبت شيئًا سواه، ويقول: ما رأيت شيئًا سوى الله.

ومن قول بعضهم: في الدار غيره ديار.

وقول آخر: سوى الله، والله ما في الوجود، ويقول عما سواه أنه ظل، وأنه خيال، وأنه سراب، وأنه هالك، وأنه مضمحل زائل أو لا وجود له أصلاً، وهو صادق في ذلك كله لأن وجود ما سوى الحق إنما هو بالفرض والتقدير أو الوهم والتخييل والوجود الحق الحقيقي إنما هو وجوده تعالى ووجود ما عداه بوجوده لا بوجود آخر مما عداه ليس له من نفسه وجود أصلاً فهو بالنظر إلى نفسه عدم صرف، وبالنظر إلى إشراق شعاع الوجود المطلق عليه كالظل له تابع له والتحقق بهذا المعنى هو زبدة التوحيد وعمدة أهل التفريد، وفي ذلك يقول قائلهم:

الله قـل وذر الوجـود ومـا حـوى إن كنـت مرتـادا بلـوغ الكـمال
فالكـــل دون الله إن حققتـــه عـدم عـلى التفـصيل والإجمـال
واعلــم بأنــك والعــوالم كلهــا لــولاه في محــو وفي اضــمحلال
مــن لا وجــود لذاتــه مــن ذاتــه فوجــوده لــولاه عــين محــال
فالعــارفون فنــوا ولمــا يــشهدوا شــيئًا ســوى المتكــبر المتعــال
ورأوا ســواه عـلى الحقيقـة هالكـا في الحــال والمــاضي والاســتقبال

وقد حكي عن الصديق ﷺ أنه كان يقول ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله.

وعن عمر ﷺ أنه كان يقول: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله بعده.

وعن عثمان ﷺ أنه كان يقول: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله معه.

وعن علي ﷺ أنه كان يقول: لا نعبد ربًّا لم نره -يعني- لم نشهده.

وفي الحديث عن رسول الله ﷺ قال: «**كان الله ولا شيء معـه، وكـان الله وحـده بلا شيء**[1]».

وفي «الإحياء» في كتاب المحبة والشوق في ترجمة بيان السبب في قصور أفهام الخلق عن معرفة الله تعالى ما نصه: وأما من قويت بصيرته ولم تضعف منته أي قوته فإنه في حال اعتدال أمره لا يرى إلا الله تعالى ولا يعرف غيره ويعلم أنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله أثر من آثار قدرته فهي تابعة لـه فـلا وجـود لهـا بالحقيقـة دونـه وإنـما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الأفعال كلها ومن هذه حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث إنـه سـماء وأرض وحيـوان

---

(١) سبق تخريجه.

وشجر بل ينظر فيه من حيث أنه صنع الواحد الحق فلا يكون نظره مجاوزا لـه إلى غـيره كمن نظر في شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه ورأى فيها الـشاعر والمـصنف ورأى آثـاره من حيث إنه أثره لا من حيث إنه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فـلا يكـون قـد نظر إلى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله تعالى فمن نظر إليه من حيـث إنـه فعـل الله وعرفه من حيث إنه فعل الله وأحبه من حيث إنه فعـل الله لم يكـن نـاظرًا إلا في الله ولا عارفا إلا بالله ولا محبا إلا لله وكان هو الموحد للحق الذي لا يرى إلا الله بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث إنه عبـد الله فهـذا هـو الـذي يقـال فيـه إنـه فنـي في التوحيد وإنه فني عن نفسه أيضًا وإليه الإشارة بقول من قال كنا بنا ففنينا عنا وبقينا بلا نحن انتهى منه، وقد نقله السيوطي أيضًا في «تأييـد الحقيقـة العليـة» وفي كـلام بعـض العارفين أبي المحققون أن يشهدوا غير الله لما حققهم بـه مـن شـهود القيومية وإحاطـة الديمومية.

وقال بعضهم: لو كلفت أن أري غيره لم أستطع فإنه لا غير معـه حتـى أشـهده معه.

ومن كلام مولانا عبد السلام بن مشيش لوارثه أبي الحسن الشاذلى: حدد بـصر الإيمان تجد الله تعالى في كل شيء، وعند كل شيء، ومع كل شيء، وقبل كل شيء، وبعـد كل شيء، وفوق كل شيء، وتحت كل شيء، وقريبًـا مـن كـل شيء، ومحيطًـا بكـل شيء بقرب هو وصفه وبحيطة هي نعته إلى آخر ما قال.

وقال بعض العارفين: الحق تعالى منـزه عـن الأيـن والجهـة والكيـف والمـادة والصورة، ومع ذلك لا يخلو منه أين ولا مكان ولا كم ولا كيف ولا جسم ولا جـوهر ولا عرض لأنه للطفه سار في كل شيء ولنورانيته ظاهر في كل شيء ولإطلاقه وإحاطته

متكيف بكل كيف غير متقيد بذلك ومن لم ير هذا ولم يشهده فهو أعمي البصيرة محروم من مشاهدة الحق انتهى.

ومن كلام القطب سيدي علي وفا ﷺ:

هو الحق المحيط بكل شيء ... هو الرحمن ذو العرش المجيد
و النور المبين بغير شكه ... هو الرب المحجب في العبيد
هو المشهود في الأشياء يبدو ... فيخفيه الشهود عن الشهيد
هو العين العيان لكل غيب ... هو المقصود من بيت القصيد
جميع العالمين له ظلال ... سجود له في القريب وفي البعيد
وهذا القدر في التحقيق كاف ... فكف النفس عن طلب المزيد

واعلم أن الإيمان بالله هو التصديق الجازم بوجوده أولاً، وبوحدانيته ثانيًا، وباتصافه بصفات الكمال اللائقة به ثالثًا، وبتقديسه عن سمات الحوادث رابعًا، وهذا التصديق له مراتب ذكر في «القوت» و «الإحياء» أنها ثلاثة وهي في الحقيقة تسعة لأن كل مرتبة من المراتب الثلاث منقسمة إلى ثلاثة، وذكر الغزالى في آخر كتابة «إلجام العوام» ستة منها وهي أقسام المرتبتين الأوليين، وأما المرتبة الثالثة فذكرها بأقسامها في كتابه «مشكاة الأنوار»، ونحن إن شاء الله تعالى نذكر خلاصة المرتبتين الأوليين مع التوسع في المرتبة الثالثة لأنها المقصودة هنا.

فنقول المرتبة الأولى: مرتبة إيمان العوام، وهو إيمان التقليد المحض وفيها ثلاث مراتب لأنه:

١ - إما أن يكون مستندًا إلى السماع ممن حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق عليه كالعلماء والأولياء.

٢- أو إلى أمارة يظنها العامي دليلاً كالقرائن الشاهدة له.

٣- أو غير مستند إلى شيء أصلاً كأن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق به لمجرد موافقته لطبعه.

وهذه أضعف التصديقات لأنه فيما قبله استند إلى دليل ما وإن كان ضعيفا.

المرتبة الثانية: مرتبة إيمان المتكلمين وهو الإيمان الممزوج بنوع من الاستدلال وفيها أيضًا ثلاث مراتب لأنه:

١- إما أن يكون حاصلاً بالبرهان المحرر المستقصي لشروطه بأصوله ومقدماته.

٢- أو بالأدلة الرسمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة إنكارها.

٣- أو بالأدلة الخطابية التي جرت العادة باستعمالها في المحاورات والمخاطبات الجارية في العادات.

المرتبة الثالثة: مرتبة إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين وفيها أيضًا ثلاث مراتب.

الأولى: مشاهدة أن الوجود كله لله وأنه لا شريك له فيه أصلاً لأن كل ما سواه إذا اعتبرت ذاته فهو من حيث ذاته لا وجود له بل وجوده مستعار من غيره، ولا قوام لوجود المستعار بنفسه بل بغيره ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض فإذا انكشفت

هذه الحقيقة للعبد بنور اليقين علم أن الوجود كله له تعالى لا مزاحم له فيه أصلاً وأن نسبته لغيره مجاز لا حقيقة.

الثانية: ترقى أصلها من حضيض المجاز إلى ارتفاع الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله وأن كل شيء هالك إلا وجهه أزلا وأبدًا لا يتصور فيه إلا ذلك لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات لأن كل ما سواه إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم صرف، وإذا اعتبرت من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول فهو موجود لا من وجهه وذاته، بل من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود هو وجه الله فقط وحينئذ فلكل شيء وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه ربه موجود، فإذًا لا موجود إلا الله ووجهه كما قال: ﴿**كُلُّ شيء هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ**﴾ [القصص: ٨٨] يعني فليس بهالك.

وهؤلاء يفتقروا لقيام القيامة ليسمعوا نداء الباري لمن الملك اليوم لله الواحد القهار، بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبدًا، ولم يفهموا من معنى قوله الله أكبر أنه أكبر من غيره حاش الله إذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون أكبر منه، بل ليس لغيره رتبة المعية، بل رتبة التبعية، بل ليس لغيره وجود إلا من الوجه الذي يليه، فالوجود وجهه فقط، فمحال أن يكون أكبر من وجهه، بل معناه أكبر من أن يقال له أكبر بمعنى الإضافة والمقايسة، وأكبر أن يدرك غيره كنه كبريائه نبيًا كان أو ملكًا بل لا يعرف كنهه إلا هو تعالى.

الثالثة: أهلها بعد ما عرجوا إلى سماء الحقيقة، ولم يروا في الوجود تحقيقا إلا الواحد الحق وأفعاله، لكن منهم من كان له هذا الحال عرفانا علميا، ومنهم من صار له

ذلك ذوقًا حاليًا، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية استغرقوا في الفردانية المحضة واستلبت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيها، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضًا ، فلم يكن عندهم إلا الله ، فسكروا سكرًا وقع دون سلطان عقولهم، فقال أحدهم: أنا الحق.

وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شاني[1].

وقال الآخر: ما في الجبة إلا الله.

وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى، فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في الأرض عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: أنا من أهوى، ومن أهوى أنا.

وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة فناء، بل فناء الفناء لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره كان قد شعر بنفسه وتسمى هذه الحالة بالنسبة إلى المستغرق بها بلسان المجاز اتحادًا وبلسان الحقيقة توحيدًا وانظر: «مشكاة الأنوار» لأبي حامد الغزالي، و «شرح الإحياء» للشيخ مرتضى الزبيدي في أول نصفه الثاني وفي مبحث السماع.

وفي «لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام» للقاشاني بعد ما ذكر فيه الاتحاد وأنه يطلق ويراد به عدة معاني ما نصه: ومنها أن يراد بالاتحاد جميع الموجودات في

---

(١) انظر: روضة الحبور ومعدن السرور لابن الأطعاني (ص٨٠) بتحقيقنا.

الوجود الواحد من غير أن يلزم من ذلك ما يظن من انقلاب الحقائق أو حلول شيء في شيء، بل المراد من ذلك أن كل ما سوى الحق سبحانه لا حقيقة له إلا بالحق سبحانه بمعنى أن الوجود الذي صار به كل موجود موجودا إنما هو الوجود الواجب، وهذا منكر عند أرباب العقول المحجوبة بظلمة الأكوان، فإنهم لا يشاهدون وجهه تعالى في الأشياء لوقوفهم معها، وإلى وحدة الوجود المشترك بين جميع الماهيات المتكثرة أشار الأكابر بقولهم الوحدة للوجود والكثرة للعلم أي للمعلومات فإنها هي التي كثرت الوجود الواحد المظهر لها بها انتهى منه بلفظه.

وفيها أيضًا ما نصه: وحدة الوجود، يعني به عدم انقسامه إلى الواجب والممكن وذلك أن الوجود عند هذه الطائفة ليس ما يفهمه أرباب العلوم النظرية من المتكلمين والفلاسفة، فإن أكثرهم يعتقد أن الوجود عرض، بل الوجود الذي ظنوا عرضيته هو ما به تحقق حقيقة كل موجود، وذلك لا يصح أن يكون أمره غير الحق عز شأنه انتهى المراد منه بلفظه أيضًا.

وقال السعد في «شرح المقاصد» بعد أن أبطل الحلول والاتحاد ما نصه: وها هنا مذهبان آخران يوهمان الحلول والاتحاد وليسا منه في شيء.

الأول: السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله، وفي الله استغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود إلا الله، وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد، وإليه يشير الحديث الإلهي: «**فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ**[1]».

---

(١) سبق تخريجه.

وحينئذ فربما صدرت منه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعذر الكشف عنه بالمقال، ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأن طريق غيرنا فيه العيان دون البرهان.

الثاني: أن الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيالات والسراب إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على الظاهر لا بطريق المخالطة والانضمام ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام ولا حلول هنا ولا اتحاد لعدم الإثنينية والغيرية انتهى على نقل شارح الإحياء والله أعلم.

* * *

فصل

في موقف بعض الناس من مسألة وحدة الوجود

هذه المسألة وهي مسألة وحدة الوجود الحق أكثر العلماء فيها الكلام قديمًا وحديثًا وردها المتكلمون لعدم فهمهم لها على الوجه الموافق للشريعة، وآخرون من أهل الله منهم الإمام الرباني مجدد الألف الثاني الشيخ أحمد الفاروقي السرهندي والشيخ علاء الدين السمناني سدا للذريعة لما في ظاهرها من الإشكال ولما تؤدي إليه من تخبط الجهال، ووقوعهم في الضلال والمحال وأثبتها كثير من العلماء المحققين وأهل الله العارفين كالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى، وتلميذه الشيخ شرف الدين بن الفارض، والشيخ سليمان عفيف الدين التلمسانى، والشيخ عبد الحق بن سبعين، والشيخ عبد الكريم الجيلى وأمثالهم، فإنهم قائلون بها هم وأتباعهم.

وصنف كثير منهم فيها التصانيف العديدة منهم الشيخ القطب صفي الدين أحمد بن محمد القشاشي المدني، فإنه كتب فيها رسالة ونقل فيها عن ابن كمال باشا -رحمه الله- ومن خطه نقل كما صرح به أنه يجب على ولى الأمر أن يحمل الناس على القول بالتوحيد الخالى من الشرك الخفي الذي أشار إليه الشيخ العارف أرسلان في أول رسالته بقوله: كلك شرك خفي ولا يبين لك توحيد إلا إذا أخرجت عنك انتهى.

ومنهم خليفته الشيخ الملا إبراهيم بن حسن الكوراني المدني فإنه كتب فيها أيضًا رسالة وهي من أجمع ما ألف فيها سماها: «**مرقاة الصعود إلى صحة القول بوحدة الوجود**»[1].

---

(١) وهي ضمن رسائلنا هذه باسم: مطلع الجود.

ومنهم الشيخ الإمام العلامة الهمام العارف المحقق أبو عبد الله محمد بن الشيخ فضل الله الهندي من أجل تلامذة الشيخ الإمام وجيه الدين العلوي، فإنه كتب فيها رسالة صغيرة سماها بـ «التحفة المرسلة إلى رسول الله ﷺ» وهي مفيدة جدًّا وقد ذكرها بلفظها أبو سالم العياشي في «رحلته».

ومنهم الشيخ السامي الملا نور الدين عبد الله بن أحمد الجامي له رسالتان في وحدة الوجود إحداهما تعرف بـ «اللوائح» وهي رسالة مفيدة إلا أنها باللسان الفارسي وترجمها بعض المتأخرين باللسان العربى.

ولشيخنا العارف العلامة المشارك الشيخ حبيب الرحمن الهندي الحسيني الكاظمي حاشية على هذه الترجمة.

قلت: والملا هذا كان آية من آيات الله في الظاهر والباطن وهو شارح «الفصوص» وشرحه عليها من أحسن الشروح وأتقنها، وشارح «كافية» ابن الحاجب وهو أيضًا من أحسن شروحها وهو من أكبر ساداتنا أهل سلسلة الخواجة الغوث الأعظم عبيد الله الملقب بالأحرار صاحب أصحاب حضرة الخواجة الكبير بهاء الدين محمد المعروف بنقشبند نفعنا الله بهم.

ومنهم الشيخ العارف سيدي عبد الغني بن إسماعيل النابلسي له أيضًا رسالة لطيفة حسنة جميلة سماها «**إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود**» وله أيضًا شرح على رسالة الجامي العربية وهو المسمى «**بالظل الممدود في معنى وحدة الوجود**» وشرح آخر على «التحفة المرسلة» المشار إليها سابقًا سماه: «**نخبة المسألة في شرح التحفة المرسلة**» إلى غير ذلك من الرسائل الكثيرة.

واستدل بعضهم على إثباتها بالدلائل النقلية من الكتاب والسنة والدلائل الكشفية من أقوال العارفين وكلامهم، وإن كان أكثر المتكلمين لم يعرفوها ولم يقولوا بها كما أنهم لم يقولوا بوحدة الصفات ولم يعرفوها وقد ذكر الملا إبراهيم أنه رأى في كلام العارف بالله عبد الجليل بن موسى القصري مؤلف: «شعب الإيمان» وهو من أشياخ الشيخ محيي الدين بن عربي ما يشير إلى أن من لم يصدق بوحدة الوجود ووحدة الصفات لم يقدر على فهم شيء من أقوال العارفين خصوصًا في المعتقدات نقله أبو سالم العياشي في «رحلته» لكن ذكروا أنه لا يكمل أحد في فهم معناها إلا إن حصل له الذوق الصحيح والكشف الصريح وإلا فهي مزلة الأقدام إلا من حفظه الملك العلام، ومن ثم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالمسألة الغامضة لكونها من أغمض المسائل وأدقها، كما يعبرون بذلك أيضًا عن مسألة الخلق الجديد، وعن مسألة الأعيان الثابتة بأغمض المسائل من حيث أنها تدل على أنه لا وجود لنا بل نحن معدومون، وأكثر الناس في فهم مسألة وحدة الوجود هذه على ظن وتخمين وبمعزل عن تحقيق ما أراده القوم منها على اليقين، فصاروا لذلك بعض يقبلها ويرد مقابلها، وبعض منكرها ويكفر قائلها لأن ظاهرها وهو أنه لا وجود إلا الله مشكل جدًّا لما يؤدي إليه من اللوازم الصعبة التي منها اتصاف المخلوق بصفة الألوهية أو الحكم عليه بالعدم وكلاهما باطل وموجب لسقوط التكليف وإبطال الشرائع لأنا إن قلنا: بالأول كان المكلف هو الإله، ولا يصح ذلك عقلاً ولا نقلاً، بل هو باطل بإجماع العقلاء والشرائع، وإن قلنا بالثاني وقلنا: إن المكلف هو العبد لم يصح على قولهم لأن العبد عندهم من حيث ذاته عدم لنفسه وتكليف العدم ممتنع بالضرورة إذ لا يتأتى منه امتثال ولا انتهاء

ولا تصورهما وهذا هو معنى قول الشيخ محيي الدين في بيتيه المشهورين: على سبيل اللغز، وقد ذكرهما في خطبة الفتوحات وهما:

العبد عبد والرب رب يا ليت شعري من المكلف
إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت: رب أنى يكلف

وقد أجابه العارف بالله سيدي عبد الرحمن بن محمد الفاسي بقوله:

نعم بحق إثبات عبد بنعت فرق به يكلف
والعبد ميت بغير رب لسر عون منه تكلف

ولهذا لما سئل والد الشيخ محمد بن أحمد الرملي من فقهاء الشافعية وأئمتهم عن القائل بوحدة الوجود قال: يقتل هذا المرتد، وترمي جيفته للكلاب، لأن قوله هذا لا يقبل تأويلاً، وكفره أشد من كفر اليهود والنصارى.

واستحسن ابن حجر الهيتمي منه هذه الفتوى بعد أن كان يتمحل لمذهب الصوفية القائلين بها ويأول كلامهم فرجع عن التأويل.

وفي «الطبقات الشعرانية»[1] في ترجمة الولي العارف بالله تعالى محمد بن أبي جمرة - وهو غير العارف المشهور أبي محمد عبد الله بن أبي جمرة شارح الأحاديث التي انتخبها من البخاري - أنه كان يقول: لو قدرت أن أمثل من يقول لا موجود إلا الله لفعلت فما يقول هذا في بوله وغائطه وعجزه عن دفع الآلام عن نفسه، وشرط الإله أن يكون قادرا فكيف يقول: أنا عين الحق. هذا من أضل الضلال انتهى.

(١) انظره في (١/ ١٣٨).

وفي «العهود المحمدية» في عهد أن نطعم الطعام أنه سمع بعض من قنع بلبس الصوف وجلس على سجادة يخبط في دين الله يقول: ما ثم موجود إلا الله قال فقلت له فأنت ايش فقال كلاما والله لو كان معي شاهد آخر يشهد لذهبت به إلى حكام الشريعة يضربون عنقه قال ولم يكن هذا الأمر في الأشياخ الذين أدركناهم إنما هو الزهد والورع واتباع السنة المحمدية رضي الله عنهم أجمعين، فإياك أن تجالس من يتكلم في الذات والصفات بغير ما صرحت به الشريعة أو تصغي لقوله والله يتولى هداك، وهو يتولى الصالحين انتهى.

وأجيب عن القائلين بوحدة الوجود بجوابين.

أحدهما: أن المراد بها ما اتفق عليه علماء الدين وأئمة السنة المهتدين من أن جميع العوالم على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجوده تعالى لا بنفسها محفوظ عليها الوجود في كل لمحة بوجود الله لا بنفسها وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هو موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى لا وجود آخر غير وجوده، فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي ومن جهة وجود الله تعالى موجودة بوجوده فوجود الله ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد وهو وجود الله تعالى فقط وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً وليس المراد بوجودها الذي قلنا: إنه وجود الله عين ذواتها وصورها بل المراد به ما به ذواتها وصورها ثابتة في أعيانها وما ذاك إلا وجوده تعالى بإجماع العقلاء، وأما ذواتها وصورها من حيث هي في أنفسها مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجوده سبحانه فلا وجود لأعيانها أصلاً فليس قولهم بوحدة الوجود مخالفا لما عليه أهل السنة والجماعة وحاشاهم من المخالفة وإنما المنكر عليهم وعلى أمثالهم ينكر من قصور فهمه وقلة معرفته باصطلاحاتهم وعدم

علمه فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان وعلوم غيرهم مستفادة من الخواطر الفكرية والأذهان وبداية طريقهم السلوك إلى الله تعالى بالعمل الصالح والتقوى وبداية طريق غيرهم مطالعة الكتب مع مخالطة الهوى ونهاية علومهم الوصول إلى شهود حضرة الملك العلام ونهاية علوم غيرهم تحصيل الوظائف والمناصب وجمع الحطام والقائلون من علماء الرسوم والكلام أن الوجود اثنان وجود قديم ووجود حادث مرادهم بالوجود الحادث نفس أعيان الذوات والصور فقط ولهذا كان مذهب الأشعري رحمه الله أن وجود كل شيء عين ذات ذلك الشيء لا زائد عليه كما تقرر في موضعه وأما الوجود الذي به تلك الذوات والصور موجوده فلا شك أنه وجود الله تعالى عند جميع العقلاء وكلام المحققين من أهل الله ليس في الوجود الذي هو عين ذات الموجود بل في الوجود الذي به كل موجود موجود والرادون للقول بوحدة الوجود فهموا أن المراد بالوجود عين ذات الموجود فردوها لإثباتهم وجودًا حادثا هو عين ذات الموجود الحادث ومع ذلك فردهم للقول بها محض خطأ لأن هذا الوجود الحادث الذي زعموا أنه وجود ثان غير وجود الله تعالى قائم عندهم بوجوده تعالى فرجع الوجود كله إلى وجود الله تعالى عندهم أيضًا وحينئذ فالخلاف بين الفريقين لفظي بحسب تفسير الوجود وأهل الله لما فَسَّروه بما به الذوات والصور ثابتة في أعيانها قالوا لا وجود إلا وجوده تعالى فإنه لا غني للموجود الممكن عن الموجود القديم أصلاً فوجوده هو وجوده وذات الموجود الممكن وصورته غير الموجود القديم فهما اثنان والوجود الذي هما موجودان به وجود واحد هو للقديم بالذات وللحادث بالغير فالقديم موجود بوجود هو عين ذاته وهو وجود واحد لا ينقسم ولا يتبعض ولا يتجزأ ولا ينتقل ولا يتغير ولا يتبدل أصلاً وهو مطلق عن الكيفيات والكميات والأماكن والأزمان

والجهات ولا يتصور فيه الحلول في شيء ولا الاتحاد مع شيء والحادث موجود بوجود هو عين ذات القديم وليس الحادث هو عين ذات القديم ولا القديم هو عين ذات الحادث بل كل واحد مباين للآخر في ذاته وصفاته وإن اجتمعا في الظهور بالوجود الواحد وثبوت العين به قلب الوجود الواحد للقديم بذاته وللحادث بالقديم لا بذاته فالوجود الواحد في القديم وجود مطلق على وجه لا أعظم منه وفي الحادث وجود مقيد على وجه يليق بالحادث.

وقد قال الجامي في «شرحه الفصوص» ما نصه: وصل ليس حال ما يطلق عليه السوى والغير إلا كحال الأمواج على البحر الزخار فإن الموج لا شك أنه غير الماء عند العقل من حيث أنه عرض قائم بالماء وأما من حيث الوجود فليس شيئًا غير الماء فمن وقف عند الأمواج - التي هي وجودات الحوادث وصورها وغفل عن البحر الزخار الذي بتموجه يظهر من غيبه إلى شهادته ومن باطنه إلى ظاهره هذه الأمواج - يقول بالامتياز بينهما ويثبت الغير والسوى ومن نظر إلى البحر وعرف أنها أمواجه والأمواج لا تحقق لها بأنفسها قال بأنها أعدام ظهرت بالوجود فليس عند إلا الحق سبحانه وما سواه عدم يخيل أنه موجود متحقق فوجوده خيال محض والمتحقق هو الحق لا غير، لذلك قال الجنيد قدس سره: هو الآن كما كان عند سماعه حديث رسول الله ﷺ **«كان الله ولم يكن معه شيء[1]»** .

ولله در الشيخ مؤيد الدين الجندي حيث قال:

البحر بحر على ما كان في قدم　　إن الحوادث أمواج وأنهار

---

(١) سبق تخريجه.

لا يحجبنــك أشــكال تــشاكلها عمــن تـشكل فيهــا فهــي أســتار

انتهى منه بلفظه.

وقال القاشاني في «لطائفه» في الكلام على أغمض المسائل ما نصه[1]: اعلم أنه لما كان الأمر لا يخلو عن أحد قسمين وهو أنه إما أن يقال بأن ما ثمة موجود إلا الله كما تقتضيه قاعدة الكشف أو يقال بأن مع الله موجودا آخر لكن الله موجود لذاته والممكنات موجودة به كما تقتضيه قواعد العقل من جهة نظره وفكره وما ثم أمر زائد على هذين القولين لكن القول الثاني يرجع عند التحقيق إلى الأول لأن الوجود الذي صارت به الممكنات موجودة في زعم صاحب النظر العقلي لا يصح أن يكون ممكنا وإلا لما أفادها وجودًا لأنها إذا كانت إنما افتقرت من جهة إمكانها فكيف يزول فقرها بجهة إمكانية أيضًا فلم يبق إلا الوجود الحق الواجب فمن انكشف له هذا وعلم بأن حقيقة الحق لا يصح عليها الانقلاب إلى حقيقة الخلق ولا العكس علم أن الحق هو الموجود أزلا وأبدًا بلا تبدل وإن الممكنات أعيان ثابتة أزلا وأبدًا بلا تبدل، وإنما يظهر الحق بأحكامها وهذا الذي ذكرناه هو ذوق الكمال وبلسانه فمتى أخبر مخبر من أهل الله بما يخالف هذا بحيث يفهم من كلامه أن الأعيان ظهرت أو وجدت أو أنه ينبغي لها ذلك فإنما ذلك بمعنى أن الوجود الحق ظهر بأحكامها أو أن يكون ذلك القول منه بحسب الأذواق المقيدة ببعض المراتب وبلسانها فافهم ذلك، انتهى منه بلفظه.

---

(١) انظر: لطائف الأعلام (ص٨٢).

وقال أيضًا في الكلام على التجلي الساري في جميع الذراري قال: ويقال له التجلي المضاف ويقال له التجلي المفاض ما نصه[1]: ويعني بالكل الوجود الذي به صارت جميع الممكنات موجودة وهو وجود واحد لا اثنينية فيه في قاعدة الكشف بخلاف ما يظنه أكثر علماء الرسوم من أن للممكنات الموجودة وجودات متعددة وهي أعراض لها وذلك لأن ما به يتحقق حقيقة الشيء في الوجود لا يصح أن يكون عرضا له بل ولا يصح أن يكون أمرًا ممكنًا إذ الجهة الإمكانية لا تقتضي الوجود، وبهذا يعلم أن حقيقة الوجود ليس غير الوجود الواجبي عز شأنه، انتهى منه بلفظه أيضًا.

فإن قلت: كيف يقول أهل الله تعالى وأهل الكشف أنه لا موجود إلا الله، ونحن نرى زيدًا وخالدًا والأرض والسماء وغير ذلك من المخلوقات.

قلنا: لما أجمع ما سوى الله على أن وجود ما سواه إنما هو بوجوده وإيجاده رد العارفون ما هو لله إلى الله وقالوا لا موجود إلا هو سبحانه إذ كان وجود كل ما عداه منطويًا في وجوده.

الجواب الثاني: أن مرادهم بها وحدة الشهود وذلك أن العارف لما بدت له أنوار الذات العلية من غير تشبيه ولا تكييف وأشرق عليها شعاعها وغلب على قلبه شهودها وتمكن من بصيرته وجودها غاب عنه عند شهودها شهود كل ما سواها من جميع الكائنات مع وجودها نظير النجوم فإنها ثابتة ولكنها تغيب عند بدو الشمس قال بعضهم: ومن زعم أن وحدة الوجود غير وحدة الشهود لم يشم رائحة معنى الوحدة انتهى.

---

(١) انظر: لطائف الأعلام (ص١١٩).

وفي «الإحياء»[1] في كتاب التوحيد والتوكل بعد ما ذكر فيه أن التوحيد له أربع مراتب والرابعة أن لا يرى في الوجود إلا واحدًا وهي مشاهدة الصديقين وتسمية الصوفية الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدًا لا يرى نفسه أيضًا وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقًا في التوحيد كان فانيًا عن نفسه في توحيده بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق ما نصه: فإن قلت: كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحدًا وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة فكيف يرى الكثير واحدًا فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب فقد قال العارفون: إفشاء سر الربوبية كفر، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة.

نعم؟ ما يكسر صولة استبعادك لممكن وهو أن الشيء قد يكون كثيرًا بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون واحدًا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار وهذا كما أن الإنسان كثير إلالتفات إلى روحه وجسمه وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد إذ تقول: إنه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد وكم من شخص يشاهد إنسانًا ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده وأعضائه والفرق بينهما أنه في حالة الاستغراق والاستهتار به مستغرق في واحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين الجمع والملتفت إلى الكثرة ناظرًا في تفرقه فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، وهو باعتبار واحد وباعتبارات أخر سواه كثير بعضها أشد كثرة من بعض ثم قال: وهذه

---

(١) في (٣/ ٣٣٧).

المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تظهر كالبرق الخاطف وهو الأكثر والدوام نادر عزيز انتهى وراجعها.

واعلم أن الموجودات لما كانت مظاهر الحق تعالى ومنازل تدليه ومرائي تجليه على تفاوت درجاتها ومراتب تعيناتها انقسم الناس في واجب الوجود الآمر الناهي ولا يجب عليه شيء بإجماع العقلاء وليس للعبد من حيث ذاته؛ لأنه عدم لنفسه وتكليف العدم ممتنع وإنما هو له من حيث أنه موجود بالله تعالى متنور بنور الوجود الحق فإن كل موجود وإن ظن في نفسه عدمًا له وجه إلى الموجود الواجب بالذات به فليس موجودًا صالحًا لقبول التكليف من حيث اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم والحياة عن تجلى تلك الصفات الوجودية عليه وملاحظة هذا المعنى هو الإخلاص الخاص بالخواص وعظيم الأعمال فتدبره والله أعلم.

قال العارف بالله سيدي عبد الغني بن إسماعيل النابلسي في «إيضاح المقصود»:
وأما القائلون بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدين الزاعمين أن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله تعالى وذواتهم المفروضة المقدرة هي بعينها ذات الله تعالى وصفاتهم المفروضة المقدرة هي بعينها صفات الله تعالى الذين يحتالون بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية عنهم وإبطال الملة المحمدية وإزالة التكاليف عن نفوسهم فالطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح وعلماء الظاهر مثابون بذلك كمال الثواب من الملك الوهاب، والعارفون المحققون معهم في هذا الطعن من غير خلاف.

وقد أشار إليهم الشيخ عبد الكريم الجيلي- قدس سره- في كتابه المسمى «شرح الخلوة» في أوائله من الوصايا حيث قال: يا أخي -رحمك الله- شهودهم للحق

بحسبها إلى ثلاثة أقسام فأهل الحجاب انحجبوا بصورة العالم عن رؤية معناه المقيم لها وهو الوجود الحق وأهل الشهود الحالي المستهلكون في الله نفوا وجود العالم ولم يقروا بوجود شيء سوى الحق تعالى وأهل كمال الشهود شهدوا الحق في مجاليه فصارت مراتب رؤية الحق بحسب مظاهره منحصرة في هذه المراتب الثلاث والثانية منها، وهي مرتبة شهود حق بلا خلق حال أهل وحدة الشهود والثالثة وهي شهود خلق قائم بحق حال أهل وحدة الوجود عند من يقول بمغايرتها لوحدة الشهود والله أعلم.

وقول بعض الصوفية: الحق ذات كل شيء والمحدثات أسماؤه معناه أن الحق تعالى هو المقيم للأشياء كلها والموجد لها ولا يقيمها ويحققها إلا هو، فلما كان وجودها وبقاؤها بالاستناد إليه تعالى ولا يصح لها وجود ولا بقاء بدونه أصلاً أطلق عليه ذاتها وأما كونها أسماءه فلأنها تدل عليه دلالة لازمة ذاتية لها كما هو شأن دلالة المفعول على الفاعل والاسم ما دل بذاته على ما وضع له فمن ثم سموا المحدثات أسماء لقيومها الذي أوجدها ومعنى ذلك أنها تدل عليه وتشير كلها بالوحدانية الحقيقة إليه كما قيل:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

راجع «الطبقات الشعرانية» في ترجمة سيدي علي بن وفا[1].

وأما لغز الشيخ محيي الدين السابق، فجوابه أن التكليف ليس للرب تعالى لأنه قد سافرت إلى أقصا البلاد، وعاشرت أصناف العباد، فما رأت عيني، ولا سمعت أذني أشر ولا أقبح ولا أبعد عن جنات الله تعالى من طائفة تدعي أنها من كمل الصوفية وتنسب نفسها إلى الكمال وتظهر بصورتهم، ومع هذا لا تؤمن بالله ورسله ولا باليوم

(١) انظر: الطبقات الكبرى (٢/ ٢٠).

الآخر لا تتقيد بالتكاليف الشرعية وتقرر أحوال الرسل وما جاءوا به بوجه لا يرتضيه من في قلبه مثال ذرة من الإيمان فكيف من وصل إلى مراتب أهل الكشف والعيان ورأينا منهم جماعة كثيرة من أكابرهم في بلاد أذربيجان وشروان وجيلان وخراسان لعن الله جميعهم فالله الله يا أخي لا تسكن في قرية فيها واحد من هذه الطائفة لقول الله تعالى ﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً﴾ [الأنفال:٢٥].

وإن لم يتيسر لك ذلك فاجهد أن لا تراهم ولا تجاورهم فكيف أن تعاشرهم وتخالطهم وإن لم تفعل فما نصحت نفسك والله الهادي انتهى كلامه هذا عن القائلين بوحدة الوجود على حسب ما ذكرناه من المعنى الفاسد، ولكن علماء الظاهر إذا ترقوا من الطعن في هؤلاء الرعاع السفلة المارقين من الدين مروق السهم من الرمية إلى الطعن في تلك السادة الأئمة العارفين المحققين بظنهم أنهم يقولون بوحدة الوجود مثل قولهم كان ذلك أمرًا شنيعًا في الدين ولا يرضى به من يؤمن بالله واليوم الآخر، فإن السادة الأئمة العارفين كتبهم ومصنفاتهم مشحونة بإثبات الوجود الحادث المفروض المقدر صريحا وإشارة والحكم بأنه غير الوجود القديم، وإن كانوا قائلين بوحدة الوجود انتهى المراد منه بلفظه، والله أعلم.

وهنا انتهى ما جر إليه الحال وإن لم يكن ابتداء في القصد والبال.

مطلع الجود

بتحقيق التنزيه في وحدة الوجود

تصنيف

الشيخ الإمام برهان الدين إبراهيم بن حسن الكوراني

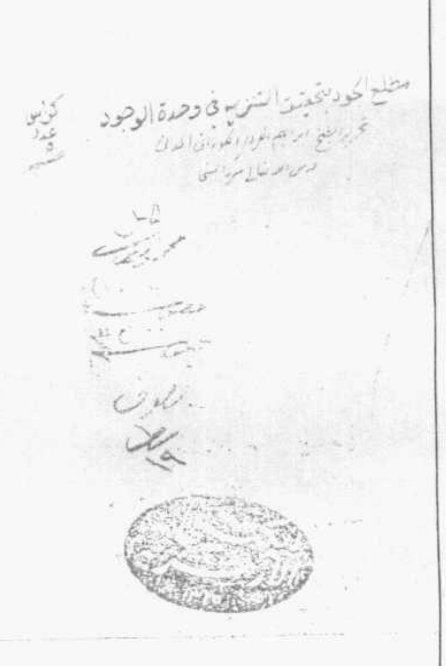
المتوفى ١١٠١ هـ

(مخطوط يطبع لأول مرة)

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

من علماء الأزهر الشريف



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواسع الحكيم عالم الغيب
والشهادة العزيز الرحيم واشهد ان لا اله الا الله الاول والاخر
الظاهر الباطن وهو بكل شيء عليم واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله
خاتم النبيين صاحب الخلق العظيم صلى الله عليه وسلم وعلى آله الاخيار
واصحابه الكرام الابرار كملي ذوي الايمان والتسليم صلوة وسلاما
فايضي البركات على الافاق والانفس عدد خلق الله بدوام الله ذي
الرحمة الواسعة والفضل العظيم اما بعد فقد انبانا
شيخنا العارف بالله صفي الدين احمد بن محمد المدني روح
الله روحه وشفعنا به عن الشمس محمد بن احمد الرملي
عن شيخ الاسلام زين الدين زكريا بن محمد الانصاري
عن الحافظ ابي الفضل احمد بن علي بن حجر العسقلاني
عن صلاح الدين محمد بن احمد بن ابي عمر المقدسي عن
فخر الدين ابي الحسن علي بن احمد بن البخاري
عن ابي المكارم احمد بن محمد بن اللبان عن ابي علي الحسن
ابن احمد الحداد عن الحافظ ابي نعيم احمد بن عبد الله
الاصفهاني قال حدثنا يوسف بن ابراهيم بن موسى

صورة الغلاف والصفحة الأولى

ثم علمه ازلا فالمعلوم في علم الحضوري الازلي بالممكنات
ليس بعينه الصور الموجودة في الخارج بل الصور الثابتة
في نفس الامر المعدومة في الخارج وهي الماهيات ثم تلك
الماهيات كانت بالصورها الخارجية فصورها مشهودة
له تعالى ازلا بوجودها في انفسها فالمعلوم في العلم
الحضوري الازلي هو عين الصور العينية المتعددة
في مرتبة ماهياتها الموجودة له تعالى المعدومة في
انفسها ازلا وقد تبين انطواء العلم بها في العلم
بالذات بجميع اعتباراته التي منها كونه مبدأ لافاضة
هوياتها عنها بمقتضى الحكمة على التفصيل والله يقول الحق
وهو يهدي السبيل

٨٤

قال ابو سعيد الخراز اجمع السلف رضي الله عنهم على حد الفتح
الرباني والكشف الوهبي لا يصلح لمن في معدته مثقال حبة
من الطعام وهو حد الصمدانية الجسمانية شمس المعارف
قال القشيري في رسالته رحمه الله النفس في اللغة وجود وعند القوم
ليس المراد من اطلاق النفس الوجود ولا القالب الموضوع وانما المراد
بالنفس ما كان معلوما من اوصاف العبد ومذموما من افعاله واخلاقه
ثم قال ويحتمل ان تكون النفس لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل
الاخلاق المحمودة وتكون الجملة مسخرا بعضها لبعض والجميع انسان
واحد وكون النفس والروح والاجسام اللطيفة في الصورة بكون
الملائكة والشياطين بصفة اللطافة وكما يصح ان يكون البصر محل
الروح والاذن محل السمع والانف محل الشم والفم محل الذوق
والسمع والبصر والشم انما هي الجملة فكذلك محل الاوصاف الحميدة
القالب والروح ومحل الاوصاف الذميمة النفس والنفس جزء من
هذه الجملة انتهى كلامه في شرح تائية الصغدية قال في شرح التائية
المذكورة ينقسم الاولياء الى مجذوب وسالك فالمجذوب هو المراد
والسالك هو المريد ثم المجذوب قد يسلك فيكون مجذوبا سالكا وقد
يبقى على حاله مجذوبا غير سالك والسالك قد يجذب فيكون سالكا
مجذوبا وقد لا يجذب فيكون سالكا غير مجذوب واختلف في السالك
غير المجذوب والمجذوب غير السالك ايهما افضل فالذي كان عليه
الشيخ [illegible] ان السالك غير المجذوب افضل

٨٥

صورة الورقة الأخيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المصنف

الحمد لله الواسع الحكيم عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم، وأشهد أن لا إله إلا الله الأول الآخر، الظاهر الباطن، وهو بكل شيء عليم، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، خاتم النبيين صاحب الخلق العظيم، وعلى آله الأخيار، وأصحابه الكرام الأبرار، كمل ذوي الإيمان والتسليم، صلاة وسلامًا فائضي البركات على الآفاق والأنفس، عدد خلق الله، بدوام الله ذي الرحمة الواسعة والفضل العظيم.

أما بعد..

فقد أخبرنا شيخنا العارف بالله صفي الدين أحمد بن محمد المدني روح الله روحه ونفعنا به، عن الشمس محمد بن أحمد البيري، عن شيخ الإسلام زين الدين زكريا ابن محمد الأنصاري، عن الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، عن صلاح الدين محمد بن أحمد بن أبي عمر المقدسي، عن فخر الدين أبي الحسن على بن أحمد بن البخاري، عن أبي المكارم أحمد بن محمد بن الصبان، عن أبي علي الحسن بن الحداد، عن الحافظ أبي نسيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني قال: حدثنا يوسف بن إبراهيم بن موسى السهمي الجرجاني، ثنا علي بن محمد القزويني، ثنا داود بن سليمان القزاز، ثنا علي بن موسى الرضا، حدثني أبي موسى، عن أبي جعفر، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه علي بن أبي طالب- كرم الله وجهه ﷺ

وعنهم- قال: قال رسول الله ﷺ: «**العلم خزائن، ومفاتيحها السؤال، فسلوا يرحمكم الله؛ فإنه يؤجر فيه أربعة: السائل، والمعلم والمستمع والمحب لهم**»[1]

وقد سألتم أيدكم الله تعالى بنوره في كتابكم المكرم عمّا أهمكم من كلام الشيخ الإمام، وارث خاتم النبيين والرسل الكرام، عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام، لسان الحقائق، أعجوبة الخلائق، إمام المحققين، مربي العارفين الشيخ محيي الدين محمد ابن علي بن العربي الحاتمي الأندلسي، ثم المكي، ثم الدمشقي -روح الله روحه ونفعنا به والمحبين- آمين.

وقلتم: نرجو منكم كشف ما هو المهم لنا من كلام الشيخ قطب العارفين محيي الدين بن العربي في فتوحاته حيث قال في الباب الثامن والتسعين ومائة[2]: سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها، وشنع عليه الشيخ علاء الدولة السمناني، ثم وجهه بتوجيه خفي على أمثالنا، وحيث قال في الفتوحات في الباب الحادي والسبعين ومائة: إن الضمير في قوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾ [القصص:٨٨] راجع إلى الشيء، ووجهه مولانا جامي في «شرح اللمعات» بأن المراد بالوجه ماهيته الكلية، وهو عين ذات الله، ولكن يفهم في كلام الدواني في «شرح العقائد» أن العلم عين المعلوم على التفصيل لا الإجمال، ويندفع به أسئلة كثيرة على المتكلمين، انتهى.

أقول وبالله التوفيق: أما السؤال الأول، فالجواب عنه يقتضي بسطًا في الكلام بتقرير أمور يتوقف على تحريرها تحقيق المقام: ﴿**قُلِ اللهمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ عَالِمَ**

---

(١) رواه الدارمي (١/ ١٤٧)، والديلمي (٣/ ٦٨)و وأبو نعيم في الحلية (٣/ ١٩٢).

(٢) انظر: الفتوحات (٤/ ١٣٦).

الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ٤٦].

اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم، رب هب لي حكمًا، وألحقني بالصالحين، واجعل لي لسان صدق في الآخرين، ولا تخزني يوم يبعثون، اللهم الطف بي في تيسير كل عسير؛ فإن تيسير كل عسير لديك يسير، وأسألك اليسر والمعافاة في الدنيا والآخرة آمين.

الأول: قد ثبت بالبرهان أن الواجب الوجود لذاته موجود فهو ما الوجود المجرد عنه الماهية المتعين بذاته، أو الوجود المقترن بالماهية المتغيرة بحسبها، أو الماهية المعروضة للوجود المتعين بحسبها، أو المجموع المركب في الماهية والوجود المتعين وجوده بحسبها لا سبيل إلى الرابع؛ لأن التركيب من لوازمه الاحتياج، ولا إلى الثالث لاحتياج الماهية في تحقيقها الخارجي إلى الوجود، ولا إلى الثاني لاحتياج الوجود إلى الماهية في التشخص بحسبها، والاحتياج في الجميع ينافي الوجوب الذاتي؛ فتعين بذاته.

ثم هو إما أن يكون مطلقًا بالإطلاق الحقيقي، وهو الذي لا يقابله تقييد القابل لكل إطلاق وتقييد، وإما أن يكون مقيدًا بقيد بخصوص لا سبيل إلى الثاني؛ لأن المركب من القيد، ومعروضه من لوازمه الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي فتعين الأول، فواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية القائمة بذاته المتعين بذاته، المطلق بالإطلاق الحقيقي.

قال الشيخ محيي الدين نفع الله به في الباب الثاني في «الفتوحات المكية»[1]: إن الحق تعالى موجود بذاته لذاته لا مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، ولا معلول من شيء،

---

(١) في (١/ ٦٥).

ولا علة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل، وإن العالم موجود بالله لا بنفسه ولا لنفسه، مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم ألبتة إلا بوجود الحق... إلخ.

وقال في الباب السادس: الحق تعالى هو الموصوف بالوجود المطلق؛ لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء، ولا علة، بل هو موجود بذاته، انتهى[1].

الموجود بذاته متعين بذاته؛ لأن المتعين بأمر زائد على ذاته محتاج في تعين ذاته إلى ذلك الأمر، فلا يكون موجودًا بذاته؛ لأن الموجود بذاته غني بالذات عن العالمين، ومن ثبت له الغنى الذاتي لا يكون معلولاً لشيء، ولا علة موجبة بالذات لشيء.

أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن العلة تقتضي الارتباط الذاتي بين العلة والمعلول؛ لأن العلة بالذات مقتضية للمعلول، وبين الغنى الذاتي عن العالمين والارتباط الذاتي بشيء منها منافات لكن الحق تعالى غني بالذات عن العالمين بالنص المتواتر، فلا يكون علة مقتضية بالذات لشيء من العالم بل هو فاعل مختار يراعي فيما خلق وأمر تفضلاً ورحمةً لا وجوبًا، فاتضح أن الله تعالى مطلق الوجود غير مقيد بغيره.

وقال الشيخ في الباب الحادي والأربعين وثلاث مائة: إن الله تعالى مطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع من تقييد بل له التقييدات كلها، فهو مطلق التقييد لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه تعالى، انتهى.

وإنما لم يكن له تقييد مانع من تقييد؛ لأنه تعالى متعين بذاته، والتعين الذاتي أوسع التعينات.

---

(١) في (١/ ١٠٨).

وقال تلميذه المحقق الشيخ صدر الدين محمد بن الحق القونوي قدس سره في «النصوص»: اعلم أن الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يحكم عليه بحكم، أو يعرف بوصف، أو يضاف إليه نسبة ما؛ لأن كل ذلك يقضي بالتعيين والتقييد، ولا ريب في أن تعقل كل متعين يقضي بسبق اللاتعين عليه، وكل ما ذكرنا ينافي الإطلاق، بل تصور إطلاق الحق يشترط فيه أن يتعقل بمعنى أنه وصف سلبي لا بمعنى أنه إطلاق ضده التقييد، بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين، وعن الحصر أيضًا في الإطلاق والتقييد، وفي الجمع بين كل ذلك والتنزيه عنه فيصح في حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع... إلخ(١).

---

(١) **وتتمة النص الإلهي**: فنسبة كل ذلك إليه وغيره وسلبه عنه على السواء، ليس أحد الأمرين بأولى من الآخر.

وإذا وضح هذا علم أن نسبة الوحدة إلى الحق والمبدئية والتأثير والفعل الإيجادي ونحو ذلك إنما يصح وينضاف إلى الحق باعتبار التعين.

وأول التعينات المتعلقة: النسبة العلمية الذاتية، لكن باعتبار تميزها عن الذات بالامتياز النسبي لا الحقيقي، وبواسطة النسبة العلمية الذاتية يتعقل وحدة الحق ووجوب وجوده ومبدئيته، وسيما من حيث أن علمه بنفسه في نفسه، وأن عين علمه بنفسه سبب لعلمه بكل شيء، وأن الأشياء عبارة عن تعيُّنات تعقلاته الكلية والتفصيلية، وأن الماهيات عبارة عن التعقلات، وأنها تعقلات منتشئة التعقل بعضها من بعضٍ، لا بمعنى أنها تحدث في تعقل الحق تعالى، تعالى الله عما لا يليق به.

بل تعقل البعض من متأخر الرتبة عن البعض، وكلها تعقلات أزلية أبدية على وتيرةٍ واحدةٍ، تتعقل في العلم ويتعلق بها بحسب ما تقتضيه حقائقها.

ومقتضى حقائقها على نحوين:

أحدهما: تعقلها من حيث استهلاك كثرتها في وحدة الحق، وهو تعقل المفصل في المجمل، كمشاهدة العالم العاقل بعين العلم في النواة الواحدة ما فيها بالقوة من الأغصان والأوراق والثمر، والذي في كل فردٍ من أفراد ذلك الثمر مثل ما في النواة الأولى، وهكذا إلى غير النهاية.

=

يعني: أن الحق تعالى إذا لوحظ من حيث إطلاقه الذاتي بمعنى الوصف السلبي أي: إذا لوحظ في حيث إنه لا يتقيد لشيء فهو تعالى على تقدير اتصافه بهذا العنوان السلبي لا يصح أن يحكم عليه بشيء؛ لأن الحكم عليه فرع تصوره بوجه ما، وهو نوع في التعين ولا تعين على تقدير الاتصاف بالعنوان المذكور في نفس الأمر لا حين الملاحظة.

=

والنحو الآخر: تعقُّل أحكام الوحدة جملةً بعد جملةٍ، فيتعقل كل جملةٍ بما تشتمل عليه من الماهيات التي هي صورة تلك التعقُّلات المتكثرة المعددة للوجود الواحد، وهكذا عكس الاستهلاك الأول المُشار إليه؛ فإن ذلك عبارة عن استهلاك الكثرة في الوحدة، وهذا هو استهلاك الوحدة في الكثرة فليُعلم ذلك.

اعلم أن الحق من حيث إطلاقه وإحاطته لا يُسمَّى باسمٍ، ولا يُضاف إليه حكمٌ، ولا يتعيَّن بوصفٍ ولا رسمٍ، ليس نسبة الاقتضاء إليه بأولى من نسبة اللا اقتضاء، فإن الاقتضاء المتعقل إذ ذاك أو المنفي هو حكمٌ متعينٌ ووصفٌ مقيَّدٌ.

ثم لتعلم أن الاقتضاء وإن كان ذاتيًا فإن له ثلاث مراتب:

حكمه من حيث المرتبة الأولى هو أنه لا يتوقف على شرطٍ، ولا موجب يكون سببًا لتعيُّنه.

وحكمه من حيث المرتبة الثانية هو أن يتوقف تعيُّنه على شرطٍ واحدٍ فحسب.

وحكمه من حيث المرتبة الثالثة هو أن ظهور أحكامه يتوقف على شروطٍ وأسبابٍ ووسائطٍ.

فحكم الاقتضاء الأول هو الفيض الذاتي لا لموجب، ولا يتعقل في مقابلة قابل أو استعداده، وحكم الاقتضاء الثاني التوقف على شرطٍ واحدٍ وجوديٍّ فحسب، وذلك الشرط الوجودي هو العقل الأول الذي هو واسطة بين الحق وبين ما قدَّر وجوده من الممكنات إلى يوم القيامة، وأما حكم الاقتضاء من حيث المرتبة الثالثة فإن ظهور أثره وحكمه موقوف على شروطٍ شتى كباقي الموجودات.

ولست أعني بهذا أن ثمة اقتضاءات ثلاثة مختلفة الحقائق، بل هو اقتضاءٌ واحدٌ وله ثلاث مراتب، يظهر ويتعين به من حيثية كل مرتبةٍ منها أثر أو آثار فافهم، انظر: النصوص (ص٣٢٦) بتحقيقنا.

ثم قال: وإذا وضح هذا علم أن نسبة الوحدة إلى الحق تعالى، ونحو ذلك إنما يصح باعتبار التعين، وأول التعينات المتعلقة النسبة العلمية الذاتية؛ لكن باعتبار تميزها عن الذات الامتياز النسبي لا الحقيقي... إلخ.

وذلك لأن العلم إضافة عنده وعند الشيخ والإضافة لا وجود لها في الخارج فهي متميزة عن الذات الامتياز الاعتباري لا الحقيقي.

ثم قال: غيب هوية الحق إشارة إلى إطلاقه باعتبار اللاتعين، ووحدته الحقيقية الماهية جميع الاعتبارات والأسماء والصفات والنسب والإضافات عبارة عن التعقل الحق، وإدراكه لها من حيث تعينه، وهذا التعين والتعقل والإدراك التعيين، وإن كان يلي الإطلاق المشار إليه، فإنه بالنسبة إلى تعين الحق في تعقل كل متعقل، وفي كل تجلٍّ تعين مطلق، وإنه أوسع التعينات، وهو التجلي الذاتي... إلخ[1].

وإنما كان تعينًا مطلقًا بالنسبة إلى ما ذكره لأنه تعالى متعين بذاته لا بأمر زائد على ذاته وتعيناته في تعقل كل متعقل، وفي كل تجلٍّ تعينات خاصة تتفاوت مراتبها

---

(١) **وتتمة النص الشريف**: وله مقام التوحيد الأعلى.

ومبدئية الحق تلي هذا التعين، والمبدئية هي محتد الاعتبارات، ومنبع النسب والإضافات الظاهرة في الوجود، والباطنة في عرصة التعقلات والأذهان.

والمقول فيه أنه وجودٌ مطلقٌ واحدٌ واجبٌ، فهو عبارة عن تعين الوجود في النسبة العلمية الذاتية الإلهية، والحق من حيث هذه النسبة يُسمَّى عند المحقق بالمبدأ، لا من حيث نسبة غيرها، فافهم هذا وتدبَّر، فقد أدرجت لك هذا النص أصل أصول المعارف الإلهية، والله المرشد.

كل سالكٍ سلك على أي طريقٍ كان غايته الحق، بشرط فوزه منه سبحانه بسعادةٍ ما، فإن ذلك السالك صاحب معراج، وسلوكه عروج فافهم، وانظر: النصوص (ص٢٤٠).

بتفاوت مراتب إدراك المتعقلين واستعدادات المجالي، والتعين الذاتي لا مانع له من مجامعته للجميع؛ لكونه أوسع التعينات، وإنما المانع من جهة التعين الزائد الخاص لكن الله تعالى واسع حكيم بالنص فيكون متعينًا بذاته، فمن سعة يجامع الجميع، ومن حكمته يختلف مراتب تجلياته وتعيناته باختلاف استعداد المظاهر، ومع كونه تعالى واسعًا أطلق عليه في الحديث الصحيح اسم الشخص، ولا منافات بين سعته وتشخصه؛ لأن تشخصه بذاته وهو أوسع العينات المجامع لجمعيها والتعين المنافي للسعة هو التعين الزائد وهو منتفٍ، ولهذا قال الشيخ: ولم يكن له تقييد مانع من تقييد، وسبحان الله الحكيم الحميد!.

وقال الشيخ محيي الدين -قدس سره- في الباب الثاني والأربعين ومائة[1]: المسمى بـ(الله) أو بـ(هو) من لا تقيده الأكوان، ومن له الوجود التام، انتهى.

والإطلاق الحقيقي مصحح لتجلِّ الحق تعالى في المظاهر مع بقاء التنزيه؛ لأن الإطلاق ذاتي له وما بالذات لا يزول، ومنه يظهر إجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنـزيه بـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١] كما هو مذهب السلف الصالح، والقول الأخير للشيخ أبي حسن الأشعري المذكور في كتابه «الإبانة» الذي هو آخر مصنفاته والمعتمد من بينها، فإن الشيخ الأشعري قال: إن الوجود عين الذات، فإذا قال صح ذلك بإجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنزيه بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فقد قال بأنه تعالى هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي إذ التجلي في الظاهر كما هو مقتضى إجراء المتشابهات على ظاهرها مع التنزيه لا يتم إلا بأن

(١) فيه (٣/ ٣٤٢).

يكون الوجود الذي هو عين الذات وجودًا مطلقًا بالإطلاق الحقيقي، وهو الوجود الخاص بالواجب الوجود لذاته القائم بذاته المتعين بذاته الجامع لكل كمال المنـزه عن كل نقص غير أن الشيخ الأشعري ﷺ لم يسمه المطلق، ولا نزاع في إطلاق اللفظ بعد صحة المعنى، فإن المراد بالوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي هو الوجود الخاص الواجب الوجود لذاته المتصف بجميع صفات الإله المتجلي فيما شاء من المظاهر بمقتضى إجراء المتشابهات على ظواهرها مع بقاء التنزيه، وهذا بعينه هو مذهب الشيخ الأشعري في كتابه «**الإبانة**» وهو آخر مصنفاته الذي عليه التعويل، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وبالله التوفيق.

الثاني: الوجود المبسوط على الماهيات المتعين بحسبها وهو الذي بانضمامه إلى الماهيات يترتب عليها آثارها المختصة بها موجود في الخارج وإلا لم يوجد شيء من الممكنات إلا على تقدير كونه معدومًا في الخارج لا يحصل للماهية بضمه وصف لم يكن عليه قبل الضم؛ لأن الوجود المعدوم كالماهية في كونه محتاجًا إلى وجود موجود يتحقق به في الخارج، وما هو كذلك لا يترتب على الماهية بضمه إليها آثارها المختصة بها؛ لأنه ما زادها إلا افتقار فلو كانت توجد بحصول صفة الافتقار لها لكانت توجد قبل ضمه إليها لتحقق افتقارها الذاتي واللازم باطل بالضرورة فلا بد أن يكون الوجود المفاض على الماهيات موجود في الخارج بوجود هو نفسه دفعًا للتسلسل، وهذا الوجود المفـاض هو النور المفاض في قوله سبحانه وتعـالى: ﴿**اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [النور: ٣٥].

وفي قوله ﷺ في صحيح البخاري: «**اللهم لك الحمد أنت قيم السماوات**

والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن»[1] فالحصص المضمومة إلى الماهيات إنما هي حصص الوجود المفاض الذي هو النور المضاف لا المجرد عن الماهيات الغني عن العالمين، وسبحان الله الملك الحق المبين.

وهذا الوجود المفاض هو المعبر عنه بالعماء في حديث أبي زر بن العقيلي ﷺ قال الشيخ قدس سره في مقدمة الفتوحات مسألة بحر العماء برزخ بين الحق والخلق في هذا البحر اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا واتصف الحق بالتعجب والتبشبش والضحك والفرح والمعية وأكثر النعوت الكونية فرد ماله وخذ مالك فله النـزول ولنا المعراج.

وقال قدس سره في الباب الثالث والسبعين ومائة[2]: حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء فتح الله في ذلك العماء صور كل ما سواه في العالم إلا أن ذلك العماء هو الخيال المحقق وفيه ظهرت جميع الموجودات وهو المعبر عنه بظاهر الحق في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾ [الحديد:٣]، وانتشار هذا العماء في نفس الرحماني من كونه إلهًا لا من كونه رحمانًا فقط، فجميع الموجودات ظهرت في العماء بـ(كن) أو باليد الإلهية أو باليدين إلا العماء فظهوره بالنفس خاصة، وكان أصل ذلك الحب، والحب له الحركة في المحب والنفس حركة شوقية فبهذا الحب وقع التنفس فظهر النفس، فكان العماء، فلهذا أوقع الشارع اسم العماء فهذا العماء هو الحق المخلوق به وسمي الحق؛ لأنه عين النفس، والنفس مبطون في المتنفس هكذا يعقل والحقائق لا تبدل وحقيقة الخيال لها التبدل في كل حال والظهور في كل صورة فلا وجود حقيقي لا

---

(١) رواه البخاري (١/ ٣٧٧)، ومسلم (١/ ٣٤٦).

(٢) وانظر: الفتوحات (٤/ ٤٦٦).

يقبل التبديل إلا ذات الحق فما في الوجود المحقق إلا الله.

وأما ما سواه ففي الوجود الخيالي وإذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه إلا بحسب حقيقته لا بذاته التي بها الوجود الحقيقي ولهذا جاء الحديث الصحيح بتحوله في الصور في تجليه لعباده فكل ما سوى الحق فهو في مقام الاستحالة فلا شيء مما سوى ذات الحق على حالة واحدة بل يتبدل من صورة إلى صورة دائمًا أبدًا وليس الخيال إلا هذا فهذا هو عين معقولية الخيال... إلخ.

أقول: ومنه يظهر معنى قوله قدس سره إنما الكون خيالًا وهو الحق في الحقيقة أي إنما الكائنات التي هي ما سوى الله خيالاً أي: موجودات متبدلة من حال إلى حال ومن صورة إلى صورة دائمة أبدًا وهو أي ذلك الخيال حق أي: ثابت لا يتبدل في الحقيقة؛ لأن حقيقته النفس وهو باطن الوجود الذي له الثبات وعدم التبدل فباطنه وحقيقته حق ثابت لا يتبدل وبالله التوفيق وله الحمد في الآخرة والأولى.

الثالث: ماهيات الممكنات أمور معدومة متميزة في أنفسها تميزًا ذاتيًا فهي ثابتة في نفس الأمر الذي هو علم الله تعالى باعتبار عدم مغايرة للذات الأقدس، وهي غير مجعولة في ثبوتها؛ لأن الجعل تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم باعتبار مغايرته للذات الأقدس؛ لأن التبعية نسبة تقتضي طرفين متمايزين ولو بالاعتبار.

ومعنى كونه تابعًا للمعلوم: أنه معلق به كاشف له على ما هو عليه، ومن الواضح المعدوم المطلق ما يفرض ما صدق لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان لا يصح تعلق العلم به؛ إذ لا يصح أن يشار إليه عقلاً، وكل ما يتعلق به العلم لابد أن يكون مما يشار إليه عقلاً؛ لأن العلم لابد له من نسبة، وهي تقتضي طرفين متميزين ألبتة.

والمعدوم المطلق بالمعنى المذكور لا تميز له في نفسه أصلاً، وإلا لما كان معدومًا مطلقًا، فلا يصح أن يكون طرفًا للنسبة، فكل ما تعلق به العلم الإلهي لابد أن يكون متميزًا في ذاته، ولا شك أن الله بكل شيء عليم أن أزلًا ولا موجود من الممكنات أزلًا فلا بد أن تكون الماهيات المعلومة لله أزلًا معدومات متميزة في ذواتها بتميز ذاتي غير مجعول فالماهيات غير مجعولة أزلًا في ثبوتها وإنما هي مجعولة في وجوداتها الخاصة الحادثة.

وقال الشيخ محيي الدين في الباب التاسع والسبعين ومائتين(١): الموجودات لها أعيان ثابتة حال اتصافها بالعدم الذي للممكن لا المحال.

وقال في الباب الثالث والعشرين وثلاثمائة(٢): فإن الأمور- أعني: الممكنات- متميزة في ذواتها في حال عدمها... إلخ.

وقال في الفصل الرابع والعشرين من الباب الثالث والسبعين(٣) في قول الله تعالى: ﴿مَاخَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٩] أي: بما يجب لذلك المخلوق مما يقتضيه خلقه فالعالم على الحقيقة هو الله الذي علم ما تستحقه الأعيان في حال عدمها وميز بعضها عن بعض بهذه النسبة الإحاطية ولولا ذلك لكانت نسبة الممكنات في قضية العقل فيما يجب لها في الوجود نسبة واحدة وليس الأمر كذلك وإلا لوقع كذلك.

وقال الشيخ صدر الدين في «إعجاز البيان»(٤): اعلم أن التمييز للعلم والتوحيد

---

(١) انظر: الفتوحات (٤/ ٣٣٠).

(٢) في (٦/ ١١٨).

(٣) في (٣/ ٣٧).

(٤) وهو تفسير الفاتحة.

للوجود لا بمعنى أن العلم يكسب المعلوم التميز بعد أن لم يكن متميزًا بل بمعنى أنه يظهر تميزه المستودع المدارك؛ لأنه نور والنور له الكشف فهو يكشف التميزات الثابتة في نفس الأمر وتوحيد الوجود هنا عبارة عن انبساطه على الحقائق المتميزة في علم الموجد أزلًا فيوجد كثرتها لأنه القدر المشترك بين سائرها... إلخ.

وقال في «مفتاح الغيب»: الحقائق من حيث معلوميتها وعدميتها لا توصف بالجعل عند المحققين من أهل الكشف والنظر أيضًا إذ المجعول هو الموجود فما لا وجود له لا يكون مجهولاً... إلخ.

وقال الشيخ محيي الدين في الفصل الرابع والعشرين في الباب الثالث والسبعين[1]: إنه في مقابلة وجوده تعالى أعيانًا ثابتة لا وجود لها إلا بطريق الاستفادة من وجود الحق فيكون مظاهره في ذلك الاتصاف بالوجود وهي أعيان لذاتها ما هي أعيان لموجب ولا بعلة كما أن وجود الحق لذاته لا لعلة وكما أن الغنى لله ذاتي على الإطلاق فالفقر لهذه الأعيان على الإطلاق إلى هذا الغني الواجب الغنى بذاته لذاته.

وقال في الباب السادس والسبعين وثلاثمائة: العالم أصله الفقر والمسكنة في ظهور عينه لا في عينه، وإنما قلنا: لا في عينه؛ لأن أعيانها لأنفسها ما هي بجعل جاعل، وإنما الأحوال التي يتصرف فيها من وجود وعدم وغير ذلك فيها يقع الفقر إلى ما يظهر حكمها في هذه العين، انتهى.

وقال أيضًا: إن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة الوجود فهي على حالها في العدم مع تعداد الصور في الموجودات... إلخ.

---

(١) في (٣/ ٢٣).

وحاصله: أن الأعيان الثابتة التي هي الماهيات المعدومة المتميزة في أنفسها ظهورها ليس بانقلاب ثبوتها وجودات؛ لأن ثبوتها ذاتي لها وما الذات لا يزول وإنما الظهور الموجود الفائض عليها بأحكامها وآثارها وهو عين ظهور أحكامها في الموجود المتعين بحسبها وأحكامها هي الصور الوجودية المتعددة وما ذكرناه من أن الماهيات غير مجهولة في ثبوتها مذهب أهل السنة والجماعة.

أما الأشعرية فلأن الشيخ أبا الحسن على بن إسماعيل الأشعري الإمام قال في كتابه الذي سماه «بالإبانة»، وهو آخر مصنفاته، و«المعتمد في المعتقد» كما ذكره الحافظ أبو القاسم بن عساكر الدمشقي الشافعي، والحافظ تقي الدين بن تيمية الدمشقي الحنبلي ما نصه: وأنه تعالى لا توارى منه كلمة، ولا تغيب عنه غائبة... إلخ.

ولا شك أن علم الحق تعالى إذا كان أوليًّا والعالم حادثًا كان الحاضر عند الحق تعالى أزلاً أزليًا حقائق الأشياء الغير المجهولة لا وجوداتها الحادثة، فلا بد أن تكون تلك الماهيات معدومات متميزة في أنفسها ليصح تعلق العلم بها، ثم تلك الماهيات كالمرايا لصورها الحادثة فصورها مشهودة لله تعالى أزلاً في حال عدمها في أنفسها يوضحه ما في «**شرح المواقف**» أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاده إياها على قدر بخصوص وتقدير معين في أوقاتها وأحوالها، فإن تعلق الإرادة أزلاً بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فرع كونها معلومة أزلاً بما هي عليه فيما لا يزال، وهي فرع كونها متميزة في أنفسها مستعدة لما هي عليه فيما لا يزال باستعدادات ذاتية غير مجهولة؛ ولهذا قال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ [السجدة: ٧] الذي أحسن كل شيء خلقه موفرًا عليه ما يستعده ويليق به على وفق الحكمة والمصلحة، انتهى.

إذ لا شك أن خلقه تعالى إياه على ما يستعده مسبوق بكونه مستعدًا لذلك بالذات، وهي فرع كونه متميزًا في نفسه.

وأما الماتريدية فلما قال الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي الحنفي في عقيدته التي قال في أولها[1]: هذا ذكر بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، وما يعتقدون في أصول الدين، ويدينون به رب العالمين ما نصه: خلق الله الخلق بعلمه وقدر لهم أقدارًا لم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم، وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم... إلخ.

وذلك أن الحق تعالى إذا لم يخف عليه شيء قبل أن يخلق الخلق كانت الأشياء معلومة للحق تعالى حاضرة مشهودة له تعالى في مرايا ماهياتها أزلاً بماهياتها، ولا تكون كذلك إلا لكونها معدومات متميزة في ذواتها؛ لما تبين في اقتضاء تعلق العلم ذلك.

وقال المحقق الكمال بن الهمام الحنفي في «المسايرة»: وعلمه تعالى بلا ارتسام بكل جزئي كان أو هو كائن قبل كونه، وهو صريح في نفي الارتسام، وتعلق العلم بالأشياء قبل كونها، فتعلق العلم بالماهيات المتميزة في عدمها؛ لكونها ثابتة في نفس الأمر، فلا حاجة إلى الارتسام.

ويزيد المقام وضوحًا ما في «شرح المواقف» من أن القابل بأن العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية مستلزمة للإضافة يندفع عنه الأشكال في علم الشيء بنفسه، بأن التغاير الاعتباري كافٍ لتحقق النسبة.

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص١٩).

وأما الأشكال الوارد عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فإنما يندفع عنه إما باختيار الوجود للذهني كما ذهب إليه الإمام في المباحث المشرفيه وادعى لذلك العلم إضافة مخصوصة لا صورة عقلية وابا بأن الإضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن، انتهى.

ولا شك أن من لم يختر الوجود الذهني وقال بأن علمه تعالى متعلق بالأشياء أزلاً فهو لا محالة قائل بأن الممكنات المعدومة متميزة أزلاً في أنفسها؛ لأن التعلق باللاشيء المحض محال ضرورة، فلابد أن يكون الممكن المعدوم أزلاً شيئًا متميزًا في نفسه، وهذا التميز الذاتي كافٍ للانكشاف، فالقول بارتسام الصور الوجودية الظلية في علم الحق تعالى للانكشاف مع القول بالثبوت في نفس الأمر الكافي للانكشاف قول بتحصيل الحاصل، ومع القول بنفي الثبوت في نفس الأمر قول بالمحال؛ لأن ما لا تميز له في نفسه هو المعدوم المطلق، والمعدوم المطلق لا صورة له أصلاً، وما لا صورة له أصلاً استحال ارتسام صورته في العلم بالضرورة.

فالحق ما قاله السيد في شرح المواقف في أن الإضافة لا تتوقف إلا على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود الممتازين لا في الخارج ولا في الذهن أي بل على الثبوت في نفس الأمر والمعدومات الممكنة متميزة في أنفسها أزلاً من غير وجود خارجي، ولا ذهني فهي ثابتة في نفس الأمر الذي هو علم الله باعتبار عدم مغايرته للذات الأقدس تبارك وتعالى، وهذا قول لا غبار عليه عقلاً ولا شرعًا ولا كشفًا.

وأما الثبوت الذي أنكره أصحابنا على المعتزلة فهو الثبوت في الخارج لا في نفس الأمر، وهو باطل إلا أن يكونوا قد أرادوا بالخارج نفس الأمر بالمعنى المذكور فيكون النزاع لفظيًا.

وقد حمل المحقق الكمال بن الهمام الحنفي في «المسايرة» قول المعتزلة بالثبوت، والتقرر في الخارج على الثبوت، والتقرر في علم الله، وقال: إذ يبعد عن العقلاء ذوي الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له، ولا وجه انتهى، والله أعلم.

وإذا تبين أن الماهيات عند الشيخ الأشعري، وسائر أهل السنة معدومات ثابتة في نفس الأمر بالمعنى السابق، وأنها غير مجعولة في ثبوتها الأزلي، وأن الوجود المفاض على الماهيات موجود في الخارج، وأن المجهول إنما هو الوجودات الخاصة للماهيات ظهر صحة قول الشيخ أبي الحسن الأشعري وجود كل شيء عين حقيقته بالمعنى الذي حرره صاحب «المواقف» وهو أن ما صدق عليه حقيقة الشيء من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه وجوده أي: ليس لها هويتان متمايزتان في الخارج يقوم أحدهما بالأخرى كالسواء بالجسم؛ لاستحالة ذلك لما قاله الشيخ الأشعري مما حاصله أن الوجود إن قام بالماهية، وهي معدومة لزم التناقض، وإن قام بها وهي موجودة لزم أن تكون موجودة بوجودين مع لزوم الدور إن كان السابق عين اللاحق، والتسلسل إن كان السابق غيره.

وهذا عين الدليل على أن الشيخ الأشعري قائل: بأن الوجود المفاض على الماهيات موجود في الخارج، إذ لو كان أمرًا اعتباريًا ومن الأحوال لم يلزم من قيامه بالماهية المعدومة الثابتة في نفس الأمر تناقض لجواز عروض أمر اعتباري للمعدوم الثابت، فإن الماهية المعدومة في الأزل متصفة بالإمكان، وهو أمر اعتباري، فظهر أنه ليس للماهية والوجود هويتان متمايزتان في الخارج، بل لا تحقق في الخارج إلا للوجود الخاص المتعين بمقتضى استعداد الماهية، وهو عين الماهية في الخارج أيضًا إذ لا جود في الخارج إلا للأشخاص، والأشخاص عين تعين الماهيات، وعين الماهيات أيضًا في

الخارج لاتحادهما في الخارج مع تمايزهما ذهنًا.

فاتضح أن جعل الماهية إنما هو بجعل حصة من الوجود المطلق المفاض مقترنة بأعراض وهيئات تقتضيها استعداد حصة من الماهية النوعية، فيكون شخصًا، وإيجاد الشخص من الماهيات على الوجه المذكور عين إيجاد الماهية لما مر من اتحادهما في الخارج، وهذا تحقيق ما في «شرح المواقف» أن المجعول هو الوجود الخاص، وتحقيق قول أهل الكشف المحققين: إن الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، ولم تظهر ولن تظهر أبدًا، وإنما يظهر أحكامها وآثارها.

والمراد بالأحكام كما صرح به الشيخ قدس سره في «الفتوحات» في غير موضع كالباب الرابع عشر وأربعمائة، والباب الثامن والخمسين هي الصور الوجودية، أعني: الوجودات الخاصة المتعينة بحسب استعدادات الماهيات، وبالله التوفيق نور الأرض والسماوات.

الرابع: هذا الوجود المفاض على الماهيات لا يمكن أن يفاض من الممتنع لذاته، ولا من الممكن المعدوم الثابت أو غير الثابت، إذ ما لا وجود له في نفسه يستحيل أن يفاض منه وجود على غيره بالضرورة، ولا يصح أن يفاض من وجود موجود غير الله، إذ لا موجود غير الله في الأزل، ولا يجوز جعل المعدوم المحض أو المعدوم الثابت وجودًا ليفاض من بعد الجعل على الممكنات؛ لأنه قلب للحقائق وهو محال.

أما كونه قلبًا للحقائق على الأول فقط، وأما على الثاني، فلأن المعدوم الثابت أمر برزخي بين الموجود والمعدوم ليس بموجود ولا معدوم، فإيجاده بمعنى جعله وجودًا موجودًا في الخارج مفاضًا على الماهيات إخراج له عنه حقيقته البرزخية إلى أحد طرفيه، وهو قلب لحقيقته.

وإذا بطلت هذه الاحتمالات كلها قطعًا، فلم يبق في الإمكان إلا أن يكون هذا الوجود مفاضًا من تجلي الوجود المطلق، وذلك بإشراق نوره على الماهيات، فإذا اقترن بها في انبساطه عليها تعين بتعينات مختلفة بحسب اختلاف استعدادات الماهيات الذاتية الغير المجعولية مع وحدة النور المنبسط عليها في حد ذاته.

وقد تبين في المقدمة الأولى أن الواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهيات، فما هو مقترن بها ليس عين الوجود الواجب لذاته المتعين بذاته؛ لأن المقترن بها متعين بحسبها لا بذاته المجرد عن الماهية، ولكنه ليس غيره من كل وجه أيضًا؛ لأنه من انبساط نور تجليه، فصح أن يقال: عينه من وجه، فهو لا هو هو، ولا هو غيره.

قال الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في كتاب ذم الجاه والرياء من «الإحياء»[1]: كما أن إشراق نور الشمس في أقطار الآفاق ليس نقصانًا في الشمس، بل من جملة كمالها، فكذلك وجود كل ما في العالم يرجع إلى إشراق نور القدرة، وساق الكلام في ذلك إلى أن قال: فإن أكمل الكمال أن يكون وجود غيرك منك، انتهى.

وقال في كتاب «مشكاة الأنوار»: كل ما في الوجود فنسبته إليه تعالى في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشمس، ثم قال: فهذه غاية الغايات ومنتهى الطلبات يعلمه من يعلمه، وينكره من يجهله، وهو من العلم الذي كهيئة المكنون الذي لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله.

وقال في كتاب الصبر والشكر من «الإحياء»[2]: النظر بعين التوحيد المحض يعر فك أنه ليس في الوجود غيره تعالى؛ لأن لا غير هو الذي يتصور أن يكون له بنفسه

(١) انظره في (٢/ ٤٦٨).
(٢) انظر: (٣/ ١٦٤).

قوام، ومثل هذا الغير، فلا وجود له بل محال، وما ليس له بنفسه قوام فليس له بنفسه وجود، بل قائم بغيره، فهو موجود بغيره، وإنما الوجود هو القائم بنفسه، فإذا قام به وجود غيره فهو قيوم، ولا قيوم إلا واحد فإذن ليس في الوجود غير الحي القيوم الواحد الصمد.

وقال في كتاب الشوق والمحبة في «الإحياء»[1]: كل ما في الوجود بالإضافة إلى قدرة الله، فهو كالظل بالإضافة إلى الشجرة، والنور بالإضافة إلى الشمس، فإن الكل من آثار قدرته، ووجود الكل تابع لوجوده، كما أن وجود النور تابع لوجود الشمس، ووجود الظل تابع لوجود الشجرة.

قلت: وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً**﴾ [الفرقان: ٤٥]، فإن الإشارة بالظل هنا إلى الوجود المفاض على الحقائق، وإلا فإن الإفاضة كانت بالاختيار لا بالإيجاب الذاتي، والله أعلم.

قال الشيخ قدس سره في الباب الخامس والخمسين بعد تقرير معنى البديع[2]: وهذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحق، وإنما هو ما ظهر في الوجود الحق، إذ لو كان عين الحق ما صح كونه بديعًا، انتهى.

وقال في الباب الثالث وخمسمائة[3]: إن الصور المعبر عنها بالعالم أحكام أعيان الممكنات في وجود الحق.

وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة[4]: وليس أحكام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود الحق.

---

(١) انظر: (٣/ ٣٩٥).
(٢) في (٧/ ٥٤).
(٣) في (٦/ ٣٣).
(٤) في (٦/ ٣٩٩).

وقال تلميذه المحقق صدر الدين القونوي -قدس سره- ونفعنا به في «النصوص»: اعلم أن الحق هو الوجود المحض، ثم قال: فكل ما يدرك في الأعيان ويشهد في الأكوان، فذلك أحكام الوجود من حيث اقترانه بكل تعين موجود ليس هو الوجود المحض، ثم قال: فكل ما يدرك في الأعيان، ويشهد في الأكوان فذلك أحكام الوجود من حيث اقترانه بكل تعين موجود ليس هو الوجود المحض[1].

قال: وينبوع مظاهر الوجود باعتبار اقترانه، وحضرت تجليه، ومنزل تعينه، وتدلية العماء الذي ذكره النبي ﷺ ...إلخ، يعني: في جواب سؤال أبي رزين العقيلي: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ قال: «**كان في عماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء**»[2] الحديث، والعلماء صورة النفس الرحماني، وهو الوجود المفاض على حقائق الكائنات[3].

ويتلخص مما قررناه: أن حقيقة الممكن مباينة لحقيقة الواجب، فإن الحق تعالى هو الوجود المحض، والممكن معدوم ثابت في نفس الأمر بالمعنى المذكور، وأن الوجود المقترن بالماهيات ليس عين الواجب الذي هو الوجود المحض المجرد عن الماهيات، بل هو من تجليه النوري العمائي، فهو لا هو ولا غيره، كما أنه هو من حيث الإشراق، وأنه غيره من حيث الاقتران والاشتراك والتعين، والتعدد الحاصل بالاقتران، وغير ذلك كما مر من قول الإمام أبي حامد: ليس في الوجود غير الحي القيوم، مع قوله: وجود الكل تابع لوجوده، وقوله: وجود كل ما في العالم يرجع إلى إشراق نوره.

وقوله: كل ما في الوجود فنسبته إليه تعالى كنسبه النور إلى الشمس، فظهر أنه

---

(١) في النصوص •ص٢٦٢).
(٢) في النصوص (ص٢٦٧).
(٣) رواه أحمد في المسند (٤/ ١١).

لا منافات بين قول الشيخ قدس سره أعني: قوله في حضرة البديع: إن العالم ما هو عين الحق، وقوله المذكور في السؤال إنه عين الأشياء التي أظهرها؛ لأن المراد بالحق في الأول هو الوجود المجرد عن الماهيات، وهو الذي هو عين الأشياء التي أظهرها الوجود المفاض من إشراق تجليه المقترن بالماهيات، وكذلك الوجود في قوله: وإنما هو ما ظهر في الوجود الحق، ولا شك أن المجرد غير المقترن، وأن المقترن بالماهيات المتعين بحسبها عينها في الخارج كما أوضحناه في تقرير مذهب الشيخ الأشعري على تحرير صاحب «المواقف»، وبالله التوفيق مفيض العوارف، وهذا الوجود المفاض هو النور المفاض في قوله: ﴿**الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [النور: ٣٥]، وفي الحديث الصحيح: «**اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن**»[1]، فالمضموم إلى الماهيات إنما هو حصص النور المضاف لا المتجرد، وإن فسر النور بالمنور رجع إلى هذا المعنى أيضًا، لأن تنوير الحقائق العلوية والسفلية إظهارها بتغيير ظلمة العدم عنها، وذلك بجعل النور المضاف متعينًا بحسبها لا بجعل حصة منه قائمة بالماهية لما تبين من استحالته وجعل النور المضاف متعينًا بحسبها عين إيجاد أشخاصها، والأشخاص عين ظهور الماهيات في الوجود الحق المفاض، والنور المضاف، وعين الماهيات أيضًا لما تبين في اتحادهما في الخارج، والأشخاص عين النور المضاف المتعين بحسبها؛ فرجع الأمر إلى أن الله نور العلويات والسفليات ﴿**أَلاَ إِلَى الله تَصِيرُ الأُمُورُ**﴾ [الشورى: ٥٣]، وبالله التوفيق، وهو الغفور الشكور.

وإذا تحققت ما قررناه في هذه المقدمات فنقول: قد نقل صاحب المواقف في «المواقف» و«عيون الجواهر»: إجماع أهل السُنة على أن الله تعالى راعى الحكمة فيما

---

(١) تقدم تخريجه.

خلق، وأمر تفضلاً ورحمة لا وجوبًا، وكلما كان كذلك كأن استقذار المستقذر شرعًا كمالاً في رتبه، كما أن استحسان المستحسن كمال في مرتبته؛ لكون كل منهما قد راعى الله الحكيم فيه الحكمة بإبرازه بمقتضى الجود والرحمة، فإن الإمداد الإلهي العام المذكور في قوله تعالى: ﴿**كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾ [الإسراء:٢٠] تربية عامة بمقتضى الجود والرحمة موصلة لكل مربوب إلى كماله اللائق به بمقتضى الحكمة؛ فلهذا قال الله تعالى العزيز الرحيم: ﴿ **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ [السجدة:٧].

وقال تعالى:﴿**ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ**﴾ [الملك : ٣] أي: من حيث إنه مضاف إلى الرحمن؛ لكون خلقه على طبق الحكمة بمقتضى الجود والرحمة مع تحقق التفاوت إذا أضيف بعضها إلى بعض كما قال تعالى: ﴿**قُل لاَّ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ**﴾ [المائدة:١٠٠]، وقال تعالى: ﴿**لاَ يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ**﴾ [الحشر : ٢٠].

ومن المعلوم أن ظهور التفاوت عن إضافة بعضها إلى بعض به يقع التميز بين مراتب النقص والكمال الإضافيين، وما به يتميز المراتب كمال، فالنقص من كمال الوجود، فلو لم يوجد النقص في المستعد له لم يتم الكمال لكن الكمال قد تم، فلابد من النقص النسبي قال: تعالى: ﴿**أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ [طه:٥٠] أي: هدى إلى مراعاته الحكمة فيما خلق بهذه الآية، فظهر أن الصور الوجودية التي هي تعينات الوجود المفاض المختلفة باختلاف استعدادات الماهيات كمالاً ونقصًا طهارة ونجاسة كلها مستحسنة حكمة في عين كون بعضها مستقذرة شرعًا، فلم يقع في الوجود إلا عادل الشرع على أنه كامل حسن حكمة مع حكم الشرع على بعضها بأنه ناقص أو قبيح

أو خبيث أو مستقذر، ولكما كان كذلك لم يكن في شيء من صور الوجود ما يجب تنـزيه الحق تعالى شرعًا عن خلقه، وإيجاده وإظهار تعينه، وإلا لوجب تنـزيه الحق تعالى عن كونه تعالى راعي الحكمة فيما خلق وأمر، واللازم باطل بالإجماع وبنص قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل : ٨٨].

وقوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه : ٥٠].

وقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧].

ومن هنا يظهر معين قول الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي في «الإحياء»: **ليس في الإمكان أبدع مما كان**[١].

---

(١) قال الشيخ الأكبر: فصدق قول الإمام أبي حامد ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه ليس أكمل من الصورة التي خلق عليها الإنسان الكامل فلو كان لكان في العالم ما هو أكمل من الصورة التي هي الحضرة الإلهية وصل سر إلهي كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو لصاحبه وينتهي إلى نقطة من المحيط بذاتها إذ لو كان ما تقابل به نقطة من المحيط غير ما تقابل به نقطة أخرى لانقسمت ولم يصح أن تكون واحدة وهي واحدة، فما قابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين ولم يتكثر هو في ذاته فبطل قول من قال إنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الحاصل الذي لكل موجود من خالقه سبحانه وهو قوله (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فالإرادة هنا هو ذلك الخط الذي فرضناه خارجًا من نقطة الدائرة إلى المحيط وهو التوجه الإلهي الذي عين تلك النقطة في المحيط بالإيجاد لأن ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات والنقطة التي في الوسط المعينة لنقطة الدائرة المحيطة هي الواجب الوجود =

لنفسه وتلك الدائرة المفروضة دائرة أجناس الممكنات وهي محصورة في جوهر متحيز وجوهر غير متحيز وأكوان وألوان والذي لا ينحصر وجود الأنواع والأشخاص وهو ما يحدث من كل نقطة من كل دائرة من الدوائر فإنه يحدث فيها دوائر الأنواع وعن دوائر الأنواع دوائر أنواع وأشخاص فاعلم ذلك والأصل النقطة الأولى لهذا كله وذلك الخط المتصل من النقطة إلى النقطة المعينة من محيطها يمتد منها إلى ما يتولد عنها من النقط في نصف الدائرة الخارجة عنها وعن ذلك النصف تخرج دوائر كاملة وعلة ذلك الامتياز بين الواجب الوجود لنفسه وبين الممكن فلا يتمكن أن يظهر عن الممكن الذي هو دائرة الأجناس دائرة كاملة فإنها كانت تدخل بالمشاركة فيما وقع به الامتيارز وذلك محال فتكوين دائرة كاملة من الأجناس محال ليتبين نقص الممكن عن كمال الواجب الوجود لنفسه وصورة الأمر فيها هكذا صورة شكل الأجناس والأنواع من غير قصد للحصر إذ للأنواع أنواع حتى ينتهي إلى النوع الأخير كما ينتهي إلى جنس الأجناس.يهم أو لهم ذلك العذاب وهوعين حصول الخاطر، فإن الدار الآخرة تقتضي تكوين العالم عن العالم لكن حساً وبمجرد حصول الخاطر والهم والإرادة والتمني والشهوة كل ذلك محسوس وليس ذلك في الدنيا أعني من الفعل بالهمة لكل أحد وقد كان ذلك في الدنيا لغير الولي كصاحب العين والغرانية بإفريقية ولكن ما يكون بسرعة تكوين الشيء بالهمة في الدار الآخرة وهذا في الدار الدنيا نادر شاذ كقضيب البان وغيره وهو في الدار الآخرة للجميع فصدق قول الإمام أبي حامد ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه ليس أكمل من الصورة التي خلق عليها الإنسان الكامل فلو كان لكان في العالم ما هو أكمل من الصورة التي هي الحضرة الإلهية وصل سر إلهي كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو لصاحبه وينتهي إلى نقطة من المحيط بذاتها إذ لو كان ما تقابل به نقطة من المحيط غير ما تقابل به نقطة أخرى لانقسمت ولم يصح أن تكون واحدة وهي واحدة فما قابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين ولم يتكثر هو في ذاته فبطل قول من قال إنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه

وقال الإمام، وهي في «الإحياء» أيضًا: وما لم يخلق الناقص لم يعرف الكامل، فإن الكمال والنقص يظهر بالإضافة فمقتضى الجود والحكمة خلق الكامل والناقص جميعًا.

ثم قال: وهذا بحر عظيم لا ساحل له، واسع الأطراف، مضطرب الأمواج، غرق فيه طوائف من القاصرين، ولم يعلموا أن ذلك غامض لا يعقله إلا العالمون، انتهى.

= الحاصل الذي لكل موجود من خالقه سبحانه وهو قوله (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فالإرادة هنا هو ذلك الخط الذي فرضناه خارجًا من نقطة الدائرة إلى المحيط وهو التوجه الإلهي الذي عين تلك النقطة في المحيط بالإيجاد لأن ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات والنقطة التي في الوسط المعينة لنقطة الدائرة المحيطة هي الواجب الوجود لنفسه وتلك الدائرة المفروضة دائرة أجناس الممكنات وهي محصورة في جوهر متحيز وجوهر غير متحيز وأكوان وألوان والذي لا ينحصر وجود الأنواع والأشخاص، وهو ما يحدث من كل نقطة من كل دائرة من الدوائر، فإنه يحدث فيها دوائر الأنواع وعن دوائر الأنواع دوائر أنواع وأشخاص فاعلم ذلك والأصل النقطة الأولى لهذا كله وذلك الخط المتصل من النقطة إلى النقطة المعينة من محيطها يمتد منها إلى ما يتولد عنها من النقط في نصف الدائرة الخارجة عنها وعن ذلك النصف تخرج دوائر كاملة وعلة ذلك الامتياز بين الواجب الوجود لنفسه وبين الممكن، فلا يتمكن أن يظهر عن الممكن الذي هو دائرة الأجناس دائرة كاملة فإنها كانت تدخل بالمشاركة فيما وقع به الامتيارز وذلك محال فتكوين دائرة كاملة من الأجناس محال ليتبين نقص الممكن عن كمال الواجب الوجود لنفسه وصورة الأمر فيها هكذا صورة شكل الأجناس والأنواع من غير قصد للحصر، إذ للأنواع أنواع حتى ينتهي إلى النوع الأخير كما ينتهي إلى جنس الأجناس. انظر: الفتوحات المكية (١ / ٢٩٠).

والحاصل: أن ما يستقذر ويستقبح شرعًا، أو عرفًا صورة في الوجود المفاض، والنور المفاض المقترن بالماهيات ليس غير ذات الحق تعالى المجرد عن الأعيان الغني عن العالمين، وقد تبين أن المقترن بالماهيات تلك الصور من كمالاته اللائقة به من حيث الاقتران بمقتضى الاستعدادات، فإنها من أحكام الماهيات الظاهرة في الوجود، وإنما بسط الحق نور التجلي عليها ليظهر أحكامها وآثارها فيه فضلاً ورحمة.

وإذا أحطت علمًا بما قررناه ظهر لك أن تشيع الشيخ علاء الدولة روح الله روحه الذي نقله مولانا جامي قدس سره في النفحات في ترجمة الشيخ عبد الرزاق الكاشاني قدس سره ساقط أجنبي عن هذا المشرب بالكلية لمن فيه سمة من نفس أهل التحقيق أصلاً، وهو أن الشيخ علاء الدولة قال فيما كتبه على «**حاشية الفتوحات**» عند قوله في الباب الثامن والتسعين ومائة(1): سبحان من أظهر الأشياء، وهو عينها إن الله لا يستحي من الحق، أيها الشيخ لو سمعت من أحد أنه يقول فضيلة الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه بل تغضب عليه فكيف يسوغ لعاقل أن ينسب إلى الله هذا الهذيان، تب إلى الله توبة نصوحًا... إلخ.

وأنت إذا فهمت ما قررناه في كلام الشيخ، وحررناه حق الفهم، علمت أنه على طبق الكتاب والسنة وكل ما هو مواقف الكتاب والسُنة فليس من قبيل الهذيان، ولا قسم التجاوز عن حد الشرع، بل في الحكم الوارد فيها، ﴿**وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**﴾ [البقرة:٢٦٩]، فلا يصح أن يقال في قائله: تب إلى الله عنه، كيف وقد تبين مما قررناه أنه تعالى من حيث أنه مجرد عنه الماهيات غيره من حيث تجليه

(١) انظر: (٤/ ١٣٦).

النوري المنبسط على الماهيات المتعين بحسبها، وأن ذلك الوجود المنبسط عليها عين كل صورة من صورها، وأن جميع تلك الصور من كمالاته، وإن تفاوتت مراتبها بالإضافة، وليس شيء منها عين الوجود انبسط عليها.

قال الشيخ قدس سره في الباب الثامن والأربعين ومائة[1]: الحق خلق، وما الخلق حق انتهى.

وذلك لأن الإطلاق الحقيقي ذاتي للحق، فلا تقيده الأكوان بظهور تعيناتها في تجليه المنبسط عليها، والخلق مقيد، والقيد ذاتي له؛ لأن الخلق عبارة عن تعيين خاص في الوجود المنبسط اقتضته ماهية الثابتة فلو ارتفع القيد لم يكن خلقًا، فلا يصح أن يقال: الخلق عين الحق؛ لأن المقيد الذي يكون القيد ذاتيًا له لا يكون عين المطلق الذي يكون الإطلاق ذاتيًا له، بخلاف أن يقال: الحق عين الخلق؛ فإنه صحيح لأن المطلق الحقيقي لا تقييده الأكوان فتجليه فيها لا ينافي التنـزيه بـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١].

وإليه الإشارة بقول الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي في كتاب الشوق والمحبة في «الإحياء»[2]، فلا يتصور كمال التقديس والتنـزيه إلا للواحد الحق الملك القدوس ذي الجلال والإكرام، وشرح وجوه التقديس والتنـزيه في حقه تعالى عن النقائض يطول، وهذا من أسرار علوم الكاشفة انتهى.

فاتضح عند كل من يفهم هذا الكلام أنه لا يلزم في قول الشيخ قدس سره في

---

(١) في (٦/ ٣٣٤).
(٢) في (٣/ ٣٩٨).

الباب الثامن والتسعين ومائة: سبحان من أظهر الأشياء، وهو عينها أن يكون كل شيء من الأشياء عين تعالى، فما شنع به الشيخ علاء الدولة ناشئ من عدم الفرق بين المقامين؛ وذلك لعدم فهمه معنى المطلق بالإطلاق الحقيقي، فإن الشيخ قدس سره لم يقل: وهي عينه تعالى، وإنما قال: وهو عينها، والأول باطل لاستلزامه أن يكون المقيد عين المطلق، ولا يكون كذلك إلا إذا ارتفع القيد؛ لكن القيد ذاتي للمقيد، فلو ارتفع لم يكن مقيدًا فيكون المقيد عين المطلق محال بخلاف الثاني؛ لأن الإطلاق الحقيقي ذاتي للحق تعالى، فلا يزول بتجلي نوره في المقيد بحسبه فإن التجلي في المقيدات بحسبها من مقتضيات الإطلاق الحقيقي، وهو منه كمالات الإطلاق كما أن إشراق الشمس من الأقطار في كمالات الشمس، ومع ذلك فهو قياس مع الفارق إذ فضله الشخص ليست من تعيناته، ولا هو من تعيناتها بالضرورة عقلاً وشرعًا وعرفًا، بل أمر أجنبي عنه ليست الأشياء مع الوجود المفاض، كذلك إذ قد تبين أنه ليس شيء من الصور الوجودية علوية كانت أو سفلية، أجنبيًا عن الوجود المفاض، والنور المفاض، إذا الكل من تعيناته عند كل من فهم ما ذكرناه في تقرير كلام الشيخ محيي الدين قدس سره، والشيخ أبي حسن الأشعري، وسلك مسلك الإنصاف والخطاب معه، وأما الجامدون على التقليد للأنظار، القاهر والمعاندون فيقال لهم: لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم، فإن كشف الحقائق لغير أهلها ينجر إلي اعتراض يضحك الجهال كما قال الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الصبر والشكر في «الإحياء»[1]: النظر بعين التوحيد المحض يعرفك أنه ليس في الوجود غيره تعالى، وبسط الكلام في ذلك إلى أن قال: فإذن ليس في الوجود غير الحي القيوم، وهو الواحد الصمد.

---

(١) في (٣/ ١٨٥).

ثم قال: وتعبر الصوفية عن هذه الحالة بفناء النفس أي: فني عن نفسه، وعن غير الله، فلم ير إلا الله، فمن لا يفهم هذا ينكر عليهم ويقول: كيف فني وطول ظله أربعة أذرع، ولعله يأكل كل يوم أربعة أرطال من الخبز؟ فيضحك عليهم الجهال لجهلهم بمعاني كلامهم، وضرورة العارفين أن يكون ضحكة للجاهلين... إلخ[1].

ومنه يظهر اندفاع قول من قال من المنكرين في أهل العصر فيما رواه عنه الأخ عبد العزيز صلاح الدين الجلي، ثم المدني أيده الله بنوره آمين: إن مثل من يقول إن المستقذر مستحسن كمثل من شتم آخر بأنواع الشتم، فإذا أنكروا عليه قال إني لم أشتمه بل مدحته فأردت بقولي: يا لئيم يا كريم، وبقولي: يا فاسق يا صالح، وبقولي: يا مشرك يا موحد، وهذا أمر لا يجوزه عاقل، ولا يقبل اعتذاره فيه، انتهى ملخصًا.

فإنه ناشئ من سوء فهمه لمقاصد أهل هذا الشأن، فإن إطلاق المستقذر والمستقبح شرعًا على ما هو كذل شرعًا إطلاق صحيح شرعًا؛ لكن استقذاره واستقباحه شرعًا تابع للحكمة فيكون حسنًا حكمة في مرتبة في عين كونه مستقبحًا شرعًا، ولا تناقض في ذلك بخلاف تفسير: يا فاسق بيا صالح وأخويه، فإنه تفسير للشيء بضده لغةً وشرعًا؛ فلهذا لا يجوزه العاقل، ولا يقبل اعتذاره فيه، وأهل هذا الشأن لا يلزم من كلامهم أن يقال للخبيث شرعًا أنه طيب شرعًا حتى يكون قولاً تناقضًا، وإنما اللازم منه كلامهم: أن الخبيث شرعًا خبيث شرعًا، لكن كونه خبيثًا شرعًا تابع للحكمة، فيكون مستحسنًا حكمة في عين كونه خبيثًا شرعًا، وليس إطلاقًا للشيء على ضده كما توهمه المنكر السيئ الفهم، وإنما هو إطلاق لشيء على ما يراد به معناه

(١) في (٣/ ١٨٦).

شرعًا مع بيان مرتبة حكمتة تقريرًا لقوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل : ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] وقوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه : ٥٠]، وأين هذا من ذاك عند من يفهم الكلام، وبالله التوفيق ذي الجلال والإكرام.

وأما ما ذكره مولانا جامي قدس سره في «النفحات» في ترجمة الشيخ محيي الدين قدس سره: من أن الشيخ علاء الدولة كان معترفًا بكمال السيخ محيي الدين، وأنه من الأكابر، لكنه كان يغلطه في قوله بأن: حقيقة الحق تعالى هو الوجود المطلق، فقد قال بعض أهالي العصر ممن تتبع كلام الشيخين، وله فيهما اعتقاد تام.

قال في بعض رسائله: لا خلاف بينهما في حقيقة التوحيد، فإن تخطئة الشيخ علاء الدولة راجع إلى معنى فهمه من كلام الشيخ لا إلى ما أراده الشيخ منه، وذلك أن للوجود ثلاث اعتبارات:

الأول: اعتباره بشرط شيء، وهو الوجود المقيد.

والثاني: اعتباره بشرط لا شيء، وهو الوجود العام.

والثالث: لا بشرط شيء، وهو الوجود المطلق.

والشيخ محيي الدين أراد المعنى الأخير، والشيخ علاء الدولة حمله على المعنى الثاني، وبالغ في نفسه، وإنكاره على أن علاء الدولة أشار إلى إطلاق وجود الذات في بعض رسائله حيث قال: الحمد لله على الإيمان بوجوب وجوده ونزاهته عن أن يكون

مقيدًا محدودًا أو مطلقًا لا يكون بلا مقيد، وموجود، ومعلوم أنه إذا لم يكن مقيدًا محدودًا، ولا مطلقًا يتوقف وجوده على المقيدات كان لا محالة مطلقًا لا بشرط شيء عن مشروط بشيء من التقييد والعموم.

وأما القيود والتعينات فشرط ظهوره في المراتب لا شرط وجوده في حدوداته، انتهى.

أقول: مما ينبغي التنبيه عليه هنا أن: لكل شيء حقيقة هو بها هو، وأنها مغايرة لما عداها في الأمور التي تعرض لها بمعنى: أنها ليست نفسها ولا داخلة فيها، وأن لها بالقياس إلى عوارضها ثلاث اعتبارات تقييد الماهية بوجودها، وتقييدها بعدمها، وإطلاقها بلا تقييد، فإذا أخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة، وبشرط شيء، وإذا أخذت بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة، وبشرط لا شيء، وإذ أخذت من حيث هي هي، مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض، والتجرد عنها سميت مطلقة، وبلا شرط شيء، وهذه أعم من الأوليين.

قالوا: والمخلوطة موجودة في الخارج، والمجردة غير موجودة فيه، وهل توجد في الذهن فقيل لا أيضًا؛ لأن وجودها الذهني في اللواحق عند قيامها بالذهن.

وقيل: توجد إذ للذهن أن يتعقلها مجردة عن اللواحق معراة عنها، ولا خلاف في الحقيقة؛ لأن من نفي وجودها في الذهن أراد بحسب نفس الأمر، ومن أثبته أراد بحسب الفرض؛ لأن العقل لا يحكم بتحريرها إلا بعد تصورها، فلا يوجد في الذهن ما هو مجرد عن جميع اللواحق إلا في فرض العقل لا في نفس الأمر، بناء على انحصار نفس الأمر في الذهن والخارج على ما هو المشهور.

وأما على ما حررناه من أن نفس الأمر أعم تحققًا من الذهن والخارج، فالماهية المجردة عن الوجود الذهني والخارجي متحققة في نفس الأمر من غير فرض لما تبين أن حقيقة الممكن معدوم ثابت في نفس الأمر الذي هو علم الله تعالى مجرد عن الوجود الخارجي والظلي الإرتسامي، فإنها إذا لوحظت من حيث الثبوت في نفس الأمر فقط لم تكن موجودة بوجود خارجي ولا ظلي، وإذا لوحظت من حيث اقترانها بالوجود المفاض المتعين بحسب استعدادها الأزلي كانت موجودة في إحدى الموطنين أو فيها بعين وجود الشخص الخارجي أو الذهني لا بقيام الوجود بالماهية لما من استحالته، وإذا لوحظت من حيث هي هي لا بشرط التجرد ولا المقارنة كانت مطلقة أعم في القسمين، فتكون موجودة في ضمن المقترنة هذا في الماهية التي هي المعدوم الثابت.

وأما الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي فهو موجود بالذات في الخارج؛ لأنه عين حقيقة الواجب الوجود لذاته، فلا يصلح اعتباره مجردًا إلا عما سوى الوجود؛ لأن الوجود عين الذات، والتجريد إنما هو عن اللواحق فيعتبر مجردًا عن اللوحق التي هي التعينات الأسمائية، ويعتبر مقارنة تجليه بالماهيات فيكون موجودًا فيها بحسبها، ويعتبر من حيث هو فيكون مطلقًا حقيقيًا أعم في الأولين، وهو على جميع المقادير موجود بالذات في الخارج، وإنما المسلوب عنه والمثبت له الاعتبارات والتعينات، ولما توهم الشيخ علاء الدولة من كلام الشيخ أن المطلق ما يقابل المقيد أعني المطلق الإضافي، والمطلق بهذا المعنى كُلي؛ لأنه في مقابلة الجزئي، والكلي لا وجود له في الخارج، وإنما الموجود في الخارج جزئياته نزه الحق تعالى عنه أن يكون مطلقًا، يتوقف وجوده على المقيدات.

والشيخ رحمه الله إنما أراد بالمطلق: المطلق بالإطلاق الحقيقي الذي لا يقابله

تقييد القابل لكل إطلاق وتقييد؛ فإطلاقه عدم تقييده بغيره في عين الظهور في القيود، ولا عدم ظهوره في القيود، ولا عدم ظهوره إلا في القيود، فله التفرد عن الظهور في الأشياء بمقتضى: «**كان الله ولم يكن شيء غيره**»[١].

وله التجلي فيما يشاء في المظاهر بمقتضى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ**﴾ [الحديد : ٤]، لكنه لا يتقيد بذلك؛ فإنه من وراء ذلك بمقتضي: ﴿**وَالله مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ**﴾ [البروج: ٢٠] فمنشأ غلط الشيخ علاء الدولة عدم الفرق بين المطلقين، وظنه أن المطلق بالإطلاق الحقيقي الذي هو مراد الشيخ هو المطلق الإضافي المقابل للمقيد الذي ليس بمراد، فتشنيعه إنما يرد على ما فهمه من المطلق لا على ما أراده الشيخ في المطلق، فظهر أن ما نقله بعضهم من تعيين مراد الشيخ بالمطلق كلام صحيح، فإن كلام الشيخ واضح في أن مراده المعنى الثالث أعني: المطلق الحقيقي، وأن ما حمله علاء الدولة من المعنى الثاني أعني: المطلق الإضافي معنًا لم يقصده الشيخ، وأن كلامه صريح في أن الحق تعالى موجود في الخارج بذاته وأن ما عداه من الموجودات موجود به.

قال الشيخ -قدس سره- في الباب الثاني من «الفتوحات»: إن الحق تعالى موجود بذاته لذاته، مطلق الوجود غير مقيد بغيره، ولا معلول من شيء، ولا علة لشيء بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل، وأن العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه، مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم ألبتة إلا بوجود الحق...إلخ.

فإنه مع تصريحه بأنه تعالى موجد بذاته قال إنه مطلق الوجود بالمعنى الذي دل

---

(١) في (١/ ١٦٥).

عليه توصيفه بقوله: غير مقيد بغيره يعني: أن الموجود بذاته لا يتقيد بغيره بكونه معلولاً له أو علة له لما تبين في المقدمة الأولى بخلاف العالم؛ فإنه لكونه موجودًا بالله لا بنفسه ولا لنفسه، مقيد الوجود بوجود الحق تعالى في ذاته؛ فلهذا قال: فلا يصح وجود العالم ألبتة إلا بوجود الحق؛ ولكونه تعالى موجود بذاته معينًا بذاته أوسع التعينات كان مطلقًا بالإطلاق الحقيقي، فهو قابل لأن يتجلى فيقترن نوره بالماهيات، وألا يتجلى فيها فليس الاقتران أو عدمه قيدًا ذاتيًا، بل قابل لذلك فهو مطلق بمعنى عدم التقييد بغيره مع كونه موجودًا بذاته ظاهرًا فيما يشاء من المجالي لا بمعنى الكلي الطبيعي الموجود في الخارج في ضمن أفراده كما ذهب إليه من ذهب من الحكماء، ولا بمعنى أنه معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى أن ما في النفس لو وجد في أي شخص من الأشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه من غير تفاوت أصلاً لتصريحه بأنه تعالى موجود بذاته، والموجود بذاته لا يكون معنى معقولاً، بل موجودًا خارجيًا بذاته لا في أفراده، وبالله التوفيق وله الحمد على إمداده.

يوضحه أن الشيخ قال -قدس سره- في الباب الثامن والثلاثمائة:

واعتـــصم بالـــشرع في الكـــشف ... فقـد فـاز بـالخير عبيـد قـد عـصم

وقد ثبت بإسناد حسن كما قال الحافظ ابن حجر في «الإصابة»[1] من حديث لقيط ابن عامر ﷺ: «**فتخرجون من الأجداث يعني: القبور، فتنظرون إليه ساعة، وينظر إليكم، قال: قلت يا رسول الله، فكيف ونحن ملأ الأرض وهو شخص واحد**»[2]،

(١) لم أقف عليه في الإصابة.

(٢) رواه أحمد في المسند (٤/ ٣١٣)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (١/ ٢٣١)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٦٠٦).

الحديث بطوله، فقد أطلق الصحابي الشخص على الله، وأقره ﷺ وتقريره حجة، وهذا الحديث شاهد على أن المفضل عليه من أفراد موضوع القضية في حديث البخاري:

«**لا شخص أغير من الله**»[1]، وقوله تعالى: ﴿**وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة:١١٥] بعد قوله تعالى: ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾ [البقرة:١١٥] يدل على أن الواسع معناه المطلق بالإطلاق الحقيقي، وإلا لما صح سريان الوجه مع كمال التنـزيه بـ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى:١١]، وقد حصل الإطلاق فحصل منها أنه تعالى لا يتقيد بشيء مع ظهوره في كل قيد فنشأ الظهور فيه، وهذا هو الواسع الحقيقي، إذ لو تقيد بقيد أو إطلاق إضافي لم يكن واسعًا لكنه، واسع بالنص فهو المطلق بالإطلاق الحقيقي، وإلى هذا رجع قول من فسر الواسع بمعنى: الغني فيما نقله البيهقي في الاعتقاد؛ فإن الغني بالذات له الإطلاق الحقيقي، إذ لو تقيد بقيد ما لم يستوعب الكمال فلم يكن غنيًا بالذات لكنه غني بالنص، فله الكمال المستوعب، فله الإطلاق الحقيقي، فأفهم راشدًا، وبالله التوفيق.

«**لا شخص أغير من الله**»[2] فيصبح الاستشهاد به على إطلاق الشخص على الله تعالى، ومع ذلك ورد: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى:١١].

وورد قوله: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ**﴾ [الحديد:٤]، ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾ [البقرة:١١٥]، ومقتضى الجمع بين التنـزيه والمشابهات هو أن الله تعالى شخص مطلق بالإطلاق الحقيقي، فلهذا لا ينافي معينته السارية التنـزيه بـ ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى:١١]، وبقوله تعالى: ﴿**وَاللهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ**﴾ [البروج:٢٠]، وبقوله تعالى:

---

(١) في البخاري (٦/ ٢٦٨٦).

(٢) تقدم في سابقه.

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات(١٨٠)]

قال الشيخ قدس سره في **الباب السابع والعشرين وأربعمائة**[1]: على السمع عولنا، فكنا أولي النهي، ولا علم فيها لا يكون عن السمع، وبالله التوفيق.

ثم في المعلوم أن العالم إذا كان موجودًا بالله لا بنفسه لا يكون بالنسبة إلى الحق تعالى في رتبة المعية بل في رتبة التبعية، فظهر معنى الحديث: «**كان الله ولم يكن معه شيء**»[2]، وكذا معنى ما أدرج في آخره، والآن على ما عليه كان؛ لأن العالم وإن ظهرت صورة في الوجود المفاض والنور المضاف فليس موجودًا مع الله بل موجودًا بالله.

قال الشيخ قدس سره في الفصل االثالث والعشرين من الباب الثالث والسبعين في حديث: «كان الله ولا شيء معه»[3] ومعنى ذلك: أن الله موجود، ولا شيء معه أي: ما ثمة من وجوده واجب لذاته غير الحق، والممكن واجب الوجود به؛ لأنه مظهره، وهو الظاهر به أي: الصورة الوجودية الظاهر بها، وفيها ألحق مستوره بهذا الظاهر فيها، فإن الوجود هو الظاهر كحكم العين الثابتة ومقتضاها، والعين الثابتة باقية على عدمها الأصلي، وإنما الظاهر حكمها في الوجود الحق وظهور حكمها عين ظهور الحق بحكمها، فالظاهر واحد بالذات مختلف بالاعتبار.

فإذا قلنا: الظاهر هو الوجود اندرج الممكن في الواجب عينًا؛ لاندراج عينه أي: صورته الوجودية في الوجود الواجب إذ ظهرت الصورة، واندرج الواجب في الممكن حكمًا؛ لأن الوجود الواجب وإن كان هو الظاهر لكنه إنما ظهر بحكم العين

---

(١) في (٦/ ٢٨٩).
(٢) تقدم.
(٣) تقدم.

الثابتة وتقتضى استعدادها، وحكم العين صورة ممكنة تتبدل، والحق لا يتغير ولا يتبدل من حيث هو، لكنه عند اندراجه في الممكن يجري عليه أحكامه فهو حق في خلق، وبالاعتبار الأول فهو خلق في حق، فافهم راشدًا، وبالله التوفيق.

والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها؛ فاتصف هذا الظهور والظاهر بالإمكان حكم عليه به عين المظهر الذي هو الممكن، فاندرج في واجب الوجود بذاته عينًا، واندراج الواجب الوجود لذاته في الممكن حكمًا فتدبر ما قلناه.

ثم قال: فالموجود الحق هو عين وجوده في نسبته إلى نفسه وهويته وهو عين المنعوت به مظهره، فالعين واحدة في النسبتين، فالشيء المنفي معيته لهو الحق تعالى هنا عين المظهر أي: عين الصورة الوجودية التي ظهر فيها، وبها الحق تعالى لا عينه أي لا عين وجوده الحق لأن الموجود الحق عين وجوده كما مر، والشيء لا يفاوق ذاته؛ لأن الوجود يصحبها وليست معه؛ لأنها لا تصحب الوجود، وكيف تصحبه والوجوب لهذا الوجود ذاتي، ولا ذوق للعين الممكنة للوجوب الذاتي فهو يقتضيها فيصيح أن يكون معها، وهي لا تقتضيه، فلا يصح أن تكون معه؛ فلهذا نفي الشيء أن يكون مع هوية الحق.

ثم قال: فالعالم لا يكون مع الله أبدًا سواء اتصف بالوجود والعدم، والواجب الوجود الحق لذاته يصح له نعت المعية مع المعالم عدمًا ووجودًا، انتهى.

قال الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله في «مشكاة الأنوار»[1]: إن كل شيء سوى الله تعالى إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض أي: لا وجود له

(١) في (ص٦).

ذهنًا ولا خارجًا، وإنما له الثبوت في نفس الأمر بالمعنى السابق، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رُئى موجودًا، فيكون الموجود وجه الله تعالى، فلكل شيء وجهان:

وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربه، فهو باعتبار وجه نفسه: عدم محض، وباعتبار وجه الله: موجود، فإذًا لا موجود إلا الله تعالى وجهه فإذا ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾ [القصص:٨٨] أزلاً وأبدًا، ولم يفهموا أي: العارفون من معنى [الله أكبر.. الله أكبر] من غيره إذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون أكبر منه، بل ليس لغيره رتبة المعية، بل رتبة التبعية.

وقال الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب ذم الجاه والرياء من «الإحياء»[1]: ومعنى الربوبية: التوحد بالكمال والتفرد بالوحدانية على سبيل الاستقلال، فصار الكمال من النعوت الإلهية والكمال في التفرد بالوجود، فإن المشاركة في الوجود نقص لا محالة، فكمال الشمس في أنها موجودة وحدها؛ فلو كان معها شمس أخرى كان ذلك نقصًا في حقها إذ لم تكن متفردة بكمال معنى الشمسية، والمتفرد بالوجود هو الله الواحد سبحانه؛ إذ ليس معه موجود؛ لأن المعية توجب المساواة في الرتبة، والمساوي في الرتبة نقصًا في الكمال، بل الكمال من لا نظير له في رتبه، فكما أن إشراق نور الشمس في أقطار الآفاق ليس نقصانًا في الشمس، بل في جملة كمالها، وإنما نقصان الشمس بوجود شمس أخرى تساويها في الرتبة مع الاستغناء عنها، فكذلك وجود كل ما في العالم يرجع إلى إشراق نور القدرة فيكون تابعًا، ولا يكون متبعًا، فإذًا

(١) في (٢/ ٤٨٦).

معنى الربوبية: التفرد بالوجود، وهو الكمال، وساق الكلام إلى أن قال: فإن أكمل الكمال وجود غيرك منك... إلخ.

وأما توجيه علاء الدولة لقول الشيخ: إن الله هو الوجود المطلق المشار إليه في السؤال، فهو ما ذكره مولانا جامي قدس سره في «النفحات» في ترجمة الشيخ محيي الدين: من أن فقيرًا سأل الشيخ علاء الدولة أن الشيخ محيي الدين بن العربي هل يعاقب يوم القيامة على قوله إن الحق هو الوجود المطلق؟ فقال: ليت الشيخ محيي الدين لم يتكلم بهذا، ولكنه لما تكلم به فلا بد من تأويله؛ لئلا تقع الشبهة في قلوب الفقراء، ويفسد اعتقادهم في حق الأكابر.

فقال: أنا أعلم أن الشيخ محيي الدين قدس سره أراد إثبات الوحدة في الكثرة، فأطلق الوجود المطلق ليتأتى له إثبات المعراج الثاني، فإن المعراج اثنان:

أحدهما: **«كان الله ولم يكن معه شيء»**[1]، وإدراك ذلك سهل، والآن كما كان، وشرح هذا شكل، والشيخ محيي الدين قدس سره أراد أن يثبت أن كثرة المخلوقات لا تزيد وحده الحق تعالى، فأطلق الوجود المطلق، وغفل عما يلزمه من النقص، ولما كان قصده إثبات وحدانية الحق تعالى، كان ذلك معفوًا عنه.

أقول وبالله التوفيق: إن الشيخ محيي الدين قدس سره أراد بهذا الإطلاق بيان الواقع ونفس الأمر؛ إرشادًا للعارفين إلى تحقيق العلم بحقيقة الحق تعالى، لا مجرد بيان الآن على ما عليه كان، فإن هذا المعنى من لوازم كونه تعالى الوجود المطلق المتجلي بنوره في المظاهر، ولا نقص يلزم من هذا إلا على ما فهمه من أن الوجود المطلق هو العام

---

(١) تقدم.

الذي لا وجود له إلا في الذهن، فإن هذا المعنى لم يقصده الشيخ، وهو معنى فاسد شرعًا وعقلاً وكشفًا، وكيف يظن بعاقل فضلاً عنه محقق أنه يقول: إن واجب الوجود لذاته لا وجود له إلا في الذِّهن ﴿سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات : ١٥٩].

وكُتب الشيخ قدس سره ناطقة بأن الحق تعالى موجود بذاته، وأن العالم موجود به فعلى ما أراده الشيخ من هذا الإطلاق لا فساد حتى يقال: أن الشيخ محيي الدين غفل عنه، وإنما الفساد لازم على ما فهمه، وليس بمراد، وإما أن الشيخ هل يعاقب على هذا الإطلاق، أو يعفى عنه؟ فهذا متفرع على أن في هذا الإطلاق تجاوز عن الحدود ومخالفة للشارع، ولا تجاوز عن الحدود، ولا مخالفة، وكيف يتوهم في حق ذلك؟

ومذهب الشيخ الأشعري رحمه الله: أنه تعالى عين الوجود الخاص، الواجب لذاته تعالى هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي الذي أراده الشيخ محيي الدين لمن أُوتي الفهم، إذ لا يتأتى إجراء المشابهات على ظواهرها مع بقاء التنـزيه بـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١] إلا إذا كان الوجود الخاص الذي هو حقيقة الحق تعالى عنده هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي؛ لأن الإطلاق الحقيقي هو المصحح للتجلي في المظاهر مع بقاء التنـزيه، وكونه مرئيًا يوم القيامة.

وأما أبو الحسين المعتزلي فهو وإن قال: بأنه تعالى هو الوجود الخاص لكنه لا يقول بالرؤية والتجلي، فلا يصح عنده أن يكون الوجود هو المطلق المصحح للتجلي، فكل من اعتقد أن الله تعالى هو الوجود الخاص الواجب لذاته مع اعتقاده وتصديقه بأنه يراه المؤمنون بأبصارهم تبعًا للإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله فقد آمن بأن الله تعالى هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي في المعنى قطعًا، فإذا أنكره بعد هذا فإنما ينكره لفظًا لا معنى عند التحقيق، ولا نزاع في اللفظ، وإنما المقصود أن الله تعالى عين

الوجود الخاص الواجب لذاته القائم بذاته المتعين بذاته المتجلي للمؤمنين يوم القيامة فيرونه بأبصارهم، فمن آمن بهذا فقد آمن بالوجود المطلق معنى، فإنكاره بعد هذا إنما هو للفظة لتوهمه منه معنى فاسدًا كما توهم علاء الدولة، والظنون الفاسدة لا تقدح في الحقائق، وإنما تقدح في علوم أصحابها، وحكم من حكم على الشيخ بأنه تجاوز الحدود الشرعية في هذا الإطلاق أو غيره بناء على فهمه القاصر لا يوجب كونه مخالفًا للشرع إذا كان ما ذكره الشيخ موافقًا للشرع في نفس الأمر، وهو كذلك.

قال الشيخ قدس سره في الباب التاسع عشر وأربعمائة(١): والسعيد من وقف عند حدود الله ولم يتجاوزها، وإنا والله ما تجاوزنا منها حدًا، ولكن الله أعطانا من الفهم عنه تعالى ما لم يعطه كثيرًا من خلقه، فدعونا إلى الله على بصيرة من أمره إذ كنا على بينة من ربنا، انتهى.

وقال قدس سره في «**مواقع النجوم**» بعد ذكر أسرار ذكرها في فلك القلب: وهذا كله ما أعطتنا حالة الاستقامة كالأسرار التي صدرت عن رابعة العدوية والجنيد وأبي يزيد وفي زماننا كأبي العباس بن العريف وأبي مدين وأبي عبد الله العراك، وأما إن كان الناطق بها غير محترم للشرع صفعنا به قفاه، وضربنا وجهه بدعواه عصمنا الله من الآفات، وفضلنا بالعلم وبالعمل والهيئات، انتهى.

وقال قدس سره في الباب السبعين وثلاثمائة(٢): من ورث محمدًا ﷺ في جمعيته، فكان له من الله تعريف بالحكم، وهو مقام أعلى من الاجتهاد، وهو أن يغطيه الله تعالى

---

(١) في (٦/ ٢٠٧).
(٢) في (٥/ ٤٧٥).

بالتعريف الإلهي أن حكم الله الذي جاء رسول الله ﷺ في هذه المسألة هو كذا، فيكون في ذلك الحكم بمنـزلة من سمعه من رسول الله ﷺ إلى أن قال: وقد أخبر أبو يزيد بهذا المقام يعني: الأخذ عن الله عن نفسه أنه ناله.

فقال فيما رويناه عنه يخاطب علماء زمانه: أخذتم علمكم ميتا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت، ولنا بحمد الله في هذا المقام ذوق شريف فيما تعبدنا به الشرع من الأحكام، وهذا مما يبقى لهذه الأمة من الوحي، وهو التعريف لا التشريع، انتهى.

وقال في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة[1]: العالم الإلهي هو الذي كان الله معلمه بالإلهام والإلقاء وإنزال الروح على قلبه، وهذا الكتاب يعني: «الفتوحات المكية» من ذلك النمط عندنا، فوالله ما كتبنا منه حرفًا إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني، أو نفث نفخ روحاني في روح كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرعين، ولا أنبياء مكلفين بكسر اللام اسم فاعل، فإن رسالة التشريع ونبوة التكليف قد انقطعت عد رسول الله ﷺ، وإنما هو علم وحكمة، وفهم عنه الله فيما شرعه على ألسنة رسله وأنبيائه، وما كتبه وخطه في لوح الوجود من حروف العالم، وكلمات الحق فالتنزيل لا ينتهي بل هو دائم دنيا وآخرة.

الله أنـشأ مـن طـي وخـولان   جسمي فعـدّلني خلقًـا وسـوّاني

وأنشأ الحق لي روحًـا مطهـرة   فليس بنيـان غـيري مثـل بنيـاني

إني لأعرف روحًا كان ينـــزل   من فوق سبع سـماوات بفرقـاني

---

(١) في (٦/ ١٩).

يريد قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا الله يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً﴾ [الأنفال : ٢٩].

ومـا أنـا مـدعٍ بـل ذاك أعرفـه فضلاً من الله ذي جـود وإحـسان

وقال في الباب الحادي والستين وأربعمائة: وبنيت كتابي هذا يعني «الفتوحات» بل بناه الله لا أنا على إفادة الحق فكله فتح من الله، انتهى.

وقال في الباب الرابع عشر وثلاثمائة: لا يخرج علم الولي عن الذي جاء به الرسول عن الوحي عن الله وكتابه لابد من ذلك لكل ولي صدق برسوله، ولا يتعدى كشف الولي في العلوم الإلهية فوق ما يعطيه كتاب نبيه ووحيه، قال الجنيد: في هذا المقام علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، وقال آخر: كل فتح لا يشهد له الكتاب والسنة فليس بشيء... إلخ.

وقد دل الكتاب والسنة على أن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١] مع دلالتها على تجليه في المشابهات وهذا عين الدليل على أنه تعالى هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي لمن أوتي الفهم عن الله تعالى، وبالله التوفيق، ولا إله إلا الله تنور الإفهام، وتنفر الأوهام.

فإن قلت: قد قال الشيخ محيي الدين قدس سره في الباب الثاني والسبعين ومائة(١): لا علم إلا العلم المأخوذ عن الله فهو العالم سبحانه وحده والمعلم الذي لا يدخل على المتعلم منه فيما يأخذه عنه شبهة، ونحن المقلدون له، والذي عنده حق فنحن في تقليدنا إياه فيما علمنا به أولي باسم العلماء من أصحاب النظر الفكري الذين قلدوه فيما أعطاهم، لا جرم أنهم لا يزالون مختلفين في العلم بالله، والأنبياء مع كثرتهم وتباعد

---

(١) في (٣/ ٤٢٥).

ما بينهم في الأعصار لا خلاف بينهم في العلم بالله؛ لأنهم أخذوه عن الله، وكذلك أهل الله وخاصته، والمتأخر يصدق المتقدم ويشد بعضهم بعضًا، ولو لم يكن ثمة إلا هذا لكفى، ووجب الأخذ عنهم، انتهى.

فكيف يتأتى إنكار أهل الكشف بعضهم على بعض، والحال أن الأمر كما وصفه الشيخ قدس سره؟

قلت: قال الشيخ نفعنا الله به في **الباب التاسع والثمانين ومائتين في** معرفة منـزل العلم الأ مي الذي ما تقدمه[1]، علم الأمية عندنا لا ينافي حفظ القرآن، ولا حفظ الأخبار النبوية، ولكن الأمية عندنا من لم يتصرف بنظره الفكري، وحكمة العقلي في استخراج ما تحوي عليه من المعاني والأسرار، وما تعطيه من الأدلة الفقهية والقياسات والتعليلات في الأحكام الشرعية، فإذا سلم القلب في علم النظر الفكري شرعًا وعقلاً كان أميًا، وكان قابلاً للفتح الإلهي على أكمل ما يكون بسرعة دون بطئ ويرزق من العلم اللدني في كل شيء ما لا يعرف قدر ذلك إلا نبي، أو من ذا قه من الأولياء، وبه يكمل درجات الإيمان ونشأته، ويقف بهذا العلم على إصابة الأفكار وغلطاتها، وبأي نسبة ينسب إليها الصحة والسقم، وكل ذلك من الله، ويعلم مع حكمه بالباطل أنه لا باطل في الوجود، فمن تقدمه العلم بما ذكرناه، فبعد أن يحصل له من العلم اللدني الإلهي ما يحصل اللامي منا الذي ما تقدمه ما ذكرناه، فإن الموازين العقلية وظواهر الموازين الاجتهادية في الفقهاء ترد كثيرا مما ذكرناه إذ كان الأمر جله ومعظمه فوق طور العقل، فميزانه لا يعمل هنالك، وفوق ميزان المجتهد من الفقهاء لا فوق الفقه، فإن

---

(١) في (٤/ ٣٧٧).

ذلك عين الفقه الصحيح والعمل الصريح، وفي قصة موسى والخضر أقوى دليل على ما ذكرنا فكيف حال الفقيه، وأين الأمية هنا وما شاكلها التي نسبها الشارع، والكشف إلى الإله من الموازين النظرية والبراهين العقلية على زعم العقل وحكم المجتهد، فالرحمة التي يعطيها الله تعالى عبده أن تحول بينه وبين العلم النظري، والحكم الاجتهادي من جهة نفسه حتى يكون الله يحابيه في ذلك في الفتح الإلهي، والعلم الذي يعطيه من لدنه.

قال تعالى في حق عبده الخضر: ﴿عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا﴾ [الكهف: ٦٥] فأضافه إلى نون الجمع ﴿أتيناهُ﴾ بنون الجمع ﴿رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا﴾ [الكهف:٦٥] بنون الجمع ﴿وعَلمْناهُ﴾ بنون الجمع ﴿مِن لَدُنا﴾ بنون الجمع ﴿عِلمًا﴾ أي: جمع له في هذا الفتح العلم الظاهر والباطن، وعلم السر والعلانية، وعلم الحكم والحكمة، وعلم العقل والوضع، وعلم الأدلة والشبه، ومن أعطى العلم العام وأمر بالتصرف به كالأنبياء، ومن شاء الله من الأولياء أنكر عليه، ولم ينكر هذا الشخص على أحد ما يأتي به من العلوم وإن حكم بخلافه، ولكن يعرف موطنه، وأين يحكم به فيعطي البصر حقه في حكمه وسائر الحواس، ويعطي العقل حكمه وسائر القوي المعنية، ويعطي النسب الإلهي والفتح الإلهي حكمهم، فبهذا يزيد العالم الأمي على غيره، وهي البصيرة التي نزل القرآن بها.

وصاحب الفكر لا يكون على بصيرة فيما يحكم به؛ ولهذا تناقض دليله الذي كان يقطع به ويقوم فيه، ويرى أنه كان خطأ، وأنه ما استوفى أركانه، وأين هذا من البصيرة؟ ولماذا لا يقع له هذا في ضرورات العقل؟

والبصيرة في الحكم لأهل هذا الشأن مثل الضروريات للعقول، فبمثل هذا العلم ينبغي للإنسان أن يفرح إلى آخر ما بسط فيه الكلام نفع الله به.

وحاصله: أن من سلم قلبه من النظر الفكري قبل السلوك فسلك، وفتح عليه رزق من العلم اللدني الشريف الإحاطي على ما يقف به لشبه على إصابه الأفكار وغلطاتها، ومن لم يسلم قلبه من ذلك بل قيد النظر الفكري بعقد خاص وجهد عليه فسلك وفتح عليه وزن ما يأتيه من الفتح الإلهي بميزانه العقلي القاصر، فإن قبله ميزانه فهو صورة معلومة صارت مشهودة فكشفه صحيح، وحكمه بأنه ماثمة إلا هذا باطل، وإن رأي أن ميزانه لم يقبله رمى به، وتخيل أنه ليس ثمة حق إلا ما دخل في ميزانه.

قال الشيخ قدس سره: وما عرفوا أن الله ما أعطاهم تلك الموازين إلا ليفرقوا بها لله على الله؛ فحرموا الأدب، ومن حرم الأدب عوقب بالجهل بالعلم اللدني الفتحي، فلم يكن على بصيرة من أمره.

ثم قال[1]: ومن كسر ميزانه حتميًا فإن كان خشبًا أحرقه، وإن كان مما يذوب إذابه أو برده حتى يزول كونه ميزانًا، وإن بقي عين جوهره، فلا يبالي وهذا عزيز حدًّا ما سمعنا أن أحداً فعله، فإن فرضنا وليس بمحال أن الله قوى بعض عباده حتى فعل مثل هذا، وفتح لمثل هذا الشخص الذي بهذه المثابة أبصر فيما يفتح له تلك الموازين التي أذهبها، فلما خرج خرج بها فوزن بها لله لا على الله كما فعلت الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فلا يرد شيء، ولا يضع شيء في غير ميزانه، وارتفع الغلط، ولاشك انتهى الغرض منه.

وقال في الفصل العشرين من الباب التاسع والستين وثلاثمائة: اعلم أنه ما تقدم لنبي قط قبل نبوته نظر عقلي في العلم بالله، وكل من تقدمه من الأولياء علم بالله من

---

(١) في (٤/ ٣٧٨).

جهة نظر فكري، فهو وإن كان وليًا فما هو مصطفى، ولا هو ممن أورثه الله الكتاب الإلهي، وسبب ذلك: أن النظر يفيد في الله بأمر يميزه عن سائر الأمور، ولا يقدر نسبة عموم الوجود بالله بإحاطة تجليه النوري، فكل ما ظهر في الوجود فما عنده سوى تنـزيه مجرد، فإن عقد عليه فكل ما آتاه من ربه يخالف عقده، فإنه يرده ويقدح في الدلالة التي تقصد ما جاءه عن ربه، فمن اعتنى الله به عصمه قبل اصطفائه من علوم النظر واصطفاه لنفسه، وحال بينه وبين طلب العلوم النظرية، ورزقه الإيمان بالله وبما جاء من عند الله على لسان رسول الله ﷺ انتهى.

وقد مر أن من كسر ميزانه التحق بالأمي القابل للفتح الإلهي، والعلم اللدني الإحاطي فالتوفيق له بكسر الميزان في عناية الله به كالعصمة للأمي، فظهر أن أهل الفتح الإلهي من الأميين، والذين كسروا الميزان بعد سبق النظر هم الذي يصدق المتأخر منهم المتقدم؛ لأن مقام الأخذ عن الله يجمعهم، وأما من سبق له النظر الفكري، ولم يكسر الميزان من السالكين إذا فتح عليه وزن ما يأتي به الفتح في ميزانه، فإذا لم يقبله الميزان رمي به وانكره، فاتضح أن الإنكار من الخطأ في الفهم، أو من النظر القاصر قبل الفتح الباقي معه حتى الفتح فهو في المعنى كإنكار صاحب النظر قبل الفتح فزال الإشكال واتضح الحال، وبالله التوفيق ذي الجود والإفضال.

وعن أبي هريرة ﷺ مرفوعًا: «**إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل العزة بالله**» رواه الديلمي في مسند الفردوس[1]، فالذين أورثوا الكتاب الإلهي من الأولياء والعلماء هم الذي يوفون قدر هذا العلم

---

(١) في (١/ ٢١٠).

المكنون، وقد ورد مرفوعًا من حديث أبي ملك الشعري: «**لا أخاف على أمتي إلا من ثلاث خلال، وقال في الثالثة: وأن يروا ذا علمهم فيضيعونه، ولا يبالون عليه**»[1] رواه الطبراني.

قال تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٦٦-٦٧]، والحمد لله رب العالمين.

وأما السؤال الثاني: فنص كلام الشيخ قدس سره في «الفتوحات» يشرح مراده فأغنى عن التكليف له، وهو أنه قال في الباب الحادي والسبعين وثلاثمائة بعد البسط أوجد في هذا العماء جميع صور العالم الذي قال فيه: أنه هالك يعني: من حيث صوره إلا وجهه، يعني: إلا من حقيقته فإنه غير هالك فالهاء من وجهه يعود إلى الشيء، فكل شيء من صور العالم هالك إلا من حقيقته فليس بها لك، ولا يمكن أن يهلك، ومثال ذلك للتقريب أن صورة الإنسان إذا هلكت، ولم يبق لها في الوجود أثر لم تهلك حقيقته التي يميزها الحد.

فنقول: الإنسان حيوان ناطق، ولا نتعرض لكونه موجودًا أو معدومًا، فإن هذه الحقيقة لا تزال له، وإن لم يكن له صورة في الوجود، فإن المعلوم لا يزول عن العلم، فالعلم ظرف المعلومات... إلخ.

وحاصله: أن حقائق الممكنات أمور ثابتة في العلم الإلهي، وهي في ثبوتها غير مجعولة، وما ليس مجعولاً لا يصح هلاكه، والحقائق من حيث الثبوت لا تصير هالكة إنما الهلاك لصورها الوجودية المجعولة.

---

(١) رواه في الكبير (٣/ ٢٩٣).

يوضحه أنه قال قدس سره في الباب الحادي والعشرين ومائتين: والبناء حال العبد الثابت الذي لا يزول فإنه من المحال عدم عينه الثابتة... إلخ.

وقال قدس سره في الفصل الثامن والتسعين في الباب الثالث والسبعين: اعلم أن الحقائق لا تتصف بالهلاك، ووجه الشيء حقيقته، وإنما يتصف بالهلاك الأمور العوارض للحقائق من نسبة بعضها إلى بعض فهي أعني الأمور العوارض حقيقتها أنها تكون عوارض، فلا يهلك وجهها عنه كونها عوارض، فاتصاف من عرضت له نسبة ما بها ثم زالت تلك النسبة بحصول نسبة أخرى، فإزالة تلك النسبة العارضة تسمى هلاكًا، ويسمى ذلك المحل المنسب إليه ذلك العارض بزواله هلاكًا... إلخ.

وقد مر عن الشيخ قدس سره: أن الموجودات لها أعيان ثابتة حال اتصافها بالعدم الذي للممكن، وأنها ما شمت رائحة الوجود، فحقائق الأشياء أمور عدمية ثابتة عند الشيخ قدس سره في نفس الأمر بالمعنى السابق، وحقيقة الحق تعالى عين الوجود المحض المتعين بذاته، فالأعيان اعتبار لحقيقة الحق تعالى، ولهذا قال في الباب الثالث والعشرين ومائتين: وعين الوجود واحد، والأحكام مختلفة لاختلاف الأعيان الثابتة التي هي اعتبار بلا شك في الثبوت لا في الوجود، فافهم، انتهى.

وقال في الباب الخامس ومائتين: هو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى، بل هو هو، والأشياء أشياء... إلخ.

وقال فيما نقله عنه تلميذه المحقق إسماعيل بن سودكين قدس سره في «شرح المشاهد»[1]: من المحال أن تتحد الحقائق، فليس عين العبد هو عين الرب.

(١) في (٢٣/ ق/ ب) أتم الله لنا تحقيقه.

وقال الشيخ نفع الله به في الباب الثاني من «الفتوحات»[1]: إن العبودية لا تشرك الربوبية في الحقائق التي يكون بها، كما أن بحقائقه يكون العبد مألوهًا، فلو وقع الاشتراك في الحقائق لكان إلهًا واحدًا وعبدًا واحدًا، أعني: عينًا واحدة؛ ولهذا لا يصح، فلا بد أن تكون الحقائق متباينة، ولو نسبت إلى عين واحدة، انتهى.

فما نقله في السؤال من «شرح اللمعات» من تعبير الوجه بالماهية صحيح، وأما تفسير الماهية الكلية بذات الله، فلا يصح أن يكون بيانًا لمراد الشيخ لتصريحه بأن: الأعيان أغيار في الثبوت، وأنها غير مجعولة في ثبوتها، وما ليس بمجعول لا يكون هالكًا، فهذا هو المراد، وبالله التوفيق ولي الإرشاد.

وأما كلام الأستاذ جلال الدين محمد بن أسعد الدواني رحمه الله المشار إليه في السؤال، فهو ما نقله عن بعضهم حيث قال:اعلم أن مسألة علم الواجب تعالى مما تتحير فيه الإفهام؛ ولذلك اختلفت المذاهب فيها:

فذهب البعض إلى أن علمه تعالى بذاته عين ذاته، وعلمه بغيره في الممكنات عين المعلومات، انتهى. وهذا بظاهرة غير منطبق على قول المتكلمين؛ لأن العلم عندهم: إما إضافة خاصة أو صفة حقيقية يلزمها إضافة، وعلى التقديرين ليس عين المعلوم لا إجمالاً ولا تفصيلاً، ولكنه يمكن حمله على أن المراد: أن العلم بالشيء لا يقتضي أمرًا ذائدًا على عين المعلوم، بل التعلق بذات المعلوم كافٍ للانكشاف على العالم من غير احتياج إلى ارتسام صورة وجودية ظلية في ذات الحق تعالى، فذاته تعالى عين الجود المحض، وهو حاضر عند نفسه منكشف بذاته في العلم لا بصورة مغايرة له،

---

(١) في (١/ ٢٠).

وذوات الممكنات معدومات ثابتة في نفس الأمر غير مجعولة في ثبوتها، فهي بثبوتها الذي هو غير الوجود الخارجي والذهني منكشفة للحق تعالى من غير احتياج إلى صورة ظلية منها مرتسمة في ذات الحق تعالى، وقد مر أن الحق ما ذكره السيد في «شرح المواقف» من أن: الإضافة لا تتوقف إلا على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن، وهو الامتياز الحاصل للمعدوم الثابت في نفس الأمر، وهو دليل على أن ذلك الامتياز كافٍ لانكشاف المعلوم عند المتكلمين، يؤيده أن المتكلمين النافين للوجود الذهني قائلون: بأنه تعالى ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام : ١٠١] محتجون على ذلك بأن: المقتضي للعالمية ذاته تعالى، والمقتضي للمعلومية ذات المعلومات ومفهوماتها...إلخ.

ولا شك أن اقتضاء ذات الشيء المعلومية لله تعالى أزلاً فرع تميزه في ذاته، إذ المعدوم المحض لا اقتضاء فيه للمعلومية كما تبين في المقدمة الثالثة، فكل ما فيه اقتضاء للمعلومية فهو متميز في نفسه، فذوات المعلومات المقتضية للمعلومية ليست الصور الخارجية، بل هي ماهياتها الثابتة في نفس الأمر الكافي ثبوتها للانكشاف، من غير ارتسام صور وجودية ظلية منها في علم الحق تعالى؛ وبهذا يندفع ما أورده الخلخالي على هذا القول: من أن هذا ينافي كون علمه تعالى أزليًا، وكون المعلومات حادثة، انتهى.

فإن الحادث إنما هي وجوداتها الخاصة والحاضرة أزلاً عنده تعالى، إنما هو ماهياتها الثابتة في نفس الأمر بالمعنى المذكور الغير المجعولة في ثبوتها الكافي للانكشاف، ثم تلك الماهيات قد مر أنها كالمرايا لصورها الحادثة، فتلك الصور مشهودة لله تعالى أزلاً في مرايا ماهياتها حال عدمها في أنفسها ذهنًا وخارجًا، فلا حاجة إلى القول بالارتسام.

ويزيده وضوحًا أن المعتزلة لما اعترضوا على الأشاعرة في أن العلم صفة زائدة بأنه تعالى عالم بما لا نهاية له، فإذا فرض أن علمه تعالى زائدًا على ذاته لزم أن يكون له علوم موجودة غير متناهية، ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيء آخر أجابت الأشاعرة عنه كما في«شرح المواقف» وغيره: بأن التعدد في التعلقات العلمية هي إضافات فيجوز أن تكون متناهية، وأما ذات العلم فواحدة، انتهى.

وهو صريح في أن العلم الموجود في الخارج القائم ذاته تعالى عندهم واحد بالذات، وأن التعدد بتعدد الأشياء، إنما هو في إضافاته.

والحاصل: أن ما أورده المعتـزلة مبني على أن: العلم بالشيء صور ظلية فيتعدد بتعدد المعلومات.

والجواب: مبني على أن العلم ليس صورة ظلية، بل هو موجود خارجي قائم بذاته تعالى بتعدد إضافاته الكاشفة للمعلومات على ما نص عليه في أنفسها، ولا شك أن مقتضى هذا القول منه القائل بحدوث العالم، ونفي الوجود الذهني، وإحاطة علمه تعالى بكل شيء أزلاً أن يكون حقائق الحوادث التي تعلق بها العلم أزلاً معدومة متميزة في نفسها؛ ليصح أن يكون أطرافًا للإضافات الأزلية، وهي ثابتة في نفس الأمر بالمعنى السابق غير مجعولة إذ لا جعل للصور الوجودية، وهي معدومة ثابتة فظهر أن الحوادث لا وجود لها ظليًا في علم الله تعالى مع كونها مشهودة لله تعالى في مرايا ماهياتها حال عدمها في أنفسها، وإن الحق ما ذكره السيد قدس سره في «شرح المواقف» في أن الإضافة لا تتوقف إلا على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في بالذهن، فلا يلزم في نفي الوجود الذهني نفي علمه تعالى بالحوادث أزلاً، فإن ثبوت ماهياتها المعدومة التي هي كالمرايا لها بمقتضى استعداداتها الذاتية كافية

لانكشافها للحق في غير وجود ظلي لها أزلاً، ولما ظن الجلال الدواني رحمه الله لزوم ذلك على المتكلمين النافين للوجود الذهني، وقد استدل على بطلان الأمور الغير المتناهية مجتمعة أو متعاقبة مترتبة أو غير مترتبة ببرهان التطبيق.

قال: فإن قلت: فعلى ما ذكرت يلزم أن يكون معلومات الله متناهية وإلا انتقص البرهان به. **قلت**: لو كان علم الواجب بالأشياء بصور مفصلة لكان الأمر كما ذكرت، لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدًا بسيطًا كما ذهب إليه المحققون، فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه، فلا يتصور التطبيق.

أقول: قد تبين أن علم الواجب تعالى متعلق بالأشياء أزلاً، وهي صور مفصلة عدمية، فإن كان البرهان عنده لا يجري إلا في الموجودات ذهنية كانت أو خارجية فلا انتقاض، وإن كان يجري في المعدوات المتميزات في أنفسها في غير وجود ظلي أيضًا، فلا يخلص عن الانتقاض لما تبين أن المعلومات مفصلة في نفس الأمر بصور ثبوتية.

ثم قال: واعلم أن المتكلمين ينفون الوجود الذهني، ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير بالمتناهية، ولما كان من أجلى البديهيات أن التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجأوا إلى القول بأن: تعلق العلم بالحوادث إنما يتحقق وقت وجودها، وأن صفة العلم قديمة، والتعلق حادث، وأنت خبير بأن العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلومًا بالفعل، فيلزمهم أن لا يكون الله تعالى عالمًا في الأزل بالحوادث تعالى عن ذلك، وفيما ذكرناه مخلص عن ذلك.

أقول: قد تبين أنهم لا مخلص لهم في ذلك؛ لأن علمه تعالى عندهم موجود خارجي قائم بذاته تعالى، واحد يتعدد تعلقاته بتعدد الأشياء، وليس صورة ظليته

واحدة منطبقة على الأشياء كلها عندهم، فالقول بأن الوجود العلمي للحوادث عين علمه تعالى يستلزم أن يكون للحوادث وجود خارجي أزلاً يكون العلم الموجود في الخارج القائم بذاته تعالى موجودًا ظليًا، واللازم باطل بشقيه، فالمخلص عن هذا اللازم ما مر عن السيد قدس سره من أن الإضافة لا تتوقف إلا على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين، وقد تبين أن مقتضى كلامهم غير ما وضع أن المعدومات الممكنة متميزة في أنفسها ثابتة في نفس الأمر من غير منافات لردهم على المعتزلة في القول بالثبوت، ثم أن لعلمه تعالى عند المتكلمين تعلقين أزليًا، وهو التعلق بالأشياء في ثبوتها الأزلي، وحادثًا تابعًا لوجودها الحادث، والأول لا يغير، والثاني يتغير ولا يستلزم محالاً؛ لأنه إنما يتغير بمقتضى التعلق الأول، فإن الثاني من المعلومات بالتعلق الأول، فالتغير في العلوم لا في العلم.

قال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى﴾ [الكهف:١٢] الآية: ليتعلق علمنا تعلقًا حاليًا مطابقًا لتعلقه، أو لا تعلق استقباليًا، انتهى.

قال الشيخ قدس سره في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة[1]: الخبرة كل علم حصل بعد الابتلاء، وهذا لإقامة الحجة، فإنه يعلم ما يكون قبل كونه؛ لأن علمه في ثبوته أزلاً، وأنه لا يقع في الكون إلا ما ثبت في العين... إلخ.

أي: في عينه الثابتة التي هي حقيقة المعدومة المتميزة في نفس الأمر، فيحمل قولهم أن تعلق العلم بالحوادث إنما يتحققوا وقت وجودها على التعلق الثاني المطابق

(١) في (٦/ ٤٥٩).

للتعلق الأول، فلا محذور، والمراد بالاستقبال في قول البيضاوي رحمه الله: الأزلي، وبالحالي ألا يزال، فإن تقدم الحق تعالى على العالم ليس تقدمًا زمانيًا، بل تقدم ذاتي حقيقي لا يجامع المتأخر فيه المتقدم، فعلمه تعالى يحيط بالزمان وما فيه، فالحوادث كلها حاضرة عنده في ثبوتها من غير تعاقب مع كونها متعاقبة في وجوداتها الخارجية بمقتضى استعداداتها في الثبوت، وبالله التوفيق ذي الملك والملكوت.

ثم مذهب المحققين أن الأشياء ليست مجملة في علمه تعالى.

قال الشيخ محيي الدين قدس سره في الباب الثامن والسبعين ومائة: إن الأمور معينة عنده تعالى مفصلة ليس في حقه إجمال ولا يصح، ولا مبهم مع علمه تعالى بالمجمل في حق من يكون في حقه الأمر مجملاً ومبهما، وغير ذلك.

وقال قدس سره في الباب السابع والتسعين ومائتين[1]: وليس في علم الحق تعالى بالأشياء إجمال مع علمه بالإجمال من حيث إن الإجمال معلوم للعبد من نفسه وفي غيره.

وقال قدس سره في الباب الثاني وثلاثمائة[2]: إن الأرواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الإجمال غير مفصلة لا عيانها، مفصلة عند الله في علمه، فكانت في حضرة الإجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد، فلم تتميز لأنفسها، وإن كانت متميزة عند الله مفصلة في حال إجمالها... إلخ.

نعم قالوا: إن الصور الوجودية للأشياء المفصلة من العماء على الترتيب الذي

---

(١) في (٤/ ٤٩).

(٢) في (٤/ ٤٥٣)، وفيها: المديرة للصور.

تقتضيه الحكمة الإلهية كانت مندمجة في الوجود المطلق القابل للتعينات بمقتضى الاستعدادات، وهذا إنما هو قول بإجمالها في أنفسها لا عند الله؛ لأن العلم عند المحققين إضافة لا صورة ظلية، والأشياء الموجدة في حضرة الإجمال هي الصور الوجودية التي هي معلومات تنكشف بالإضافات في مرايا القبليات الأزلية لا صورة ظلية منطقبة عليها.

قال الشيخ قدس سره في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة في الحضرة الإلهية[1]: وغاية ما أعطى التنـزيه إثبات النسب له تعالى بكسر النون لما تطلبه من لوازمه أعياننا، وهي المسماة بالصفات ...إلخ.

وقال في هذا الباب في حضرة العلم: ثم ليعلم أن مسمى العلم ليس سوى تعلق خاص من عين تسمى عالمًا بهذا التعلق، وهو نسبة تحدث أي: تعتبر لهذه الذات في المعلوم، فالعلم متأخر عن المعلوم؛ لأنه تابع له هذا تحقيقه، انتهى.

ومعنى قوله: تحدث... إلخ: أن النسبة لا تتحقق إلا عند تحقق الطرفين، فلا بد من اعتبار تحقق العالم والمعلوم أولاً، ثم اعتبار تعلق علمه بالعلوم فهو تأخر رتبي لا زماني فلا ينافي قدم العلم.

وقال في هذا الباب في حضرة الملك والملكوت والإرادة[2]: أما ذاته على مذهب نفاة الزائد، وأما صفته على مذهب مثبتي الصفات الزائدة، والصحيح في غير هذين القولين، وهو أن الإرادة ليست بأمر زائد على الذات، وإنما هي تعلق خاص للذات

---

(١) في (٦/ ٤٠٠).
(٢) في (٦/ ٤٠٥).

أثبته الممكن لإمكانه في القبول لأحد الأمرين على البدل... إلخ.

ثم قال الجلال الدواني رحمه الله: فإن قلت: هذا الوجود العلمي للممكنات صاد ر عن الواجب تعالى، وهو فاعل مختار، فلا بد أن يكون بالعلم، فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود موجودًا في علم الله تعالى، وننقل الكلام إلى الوجود السابق فيتسلسل الوجودات أو ينتهي إلى وجود واجب، وكلاهما.

قلت: أن الواجب تعالى موجب بالنظر إلى صفاته الذاتية، وكما أن علمه تعالى ليس صادرًا عنه بالاختيار، كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى، فإن ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار، فلا يحتاج هذا الوجود إلى سبق علم به.

أقول: قد تبين أنه لا وجود ظليًا للأشياء في علمه تعالى، فلا صدور لوجودها بالاختيار، فلا يرد شيء من المحالين، وأما ما أجاب به: فقد علمت ما فيه.

ثم قال: واعلم أن ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين إذ يكون علمه تعالى غير ذاته، وتكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الإجمال.

وأما على مذهب الحكماء القائلين بأن: علمه عين ذاته فيبقى أن تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى هي قائمة بأنفسها أو بذاته تعالى كما هو مبسوط في «الشفا»، ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات.

قال: إنه لم يتجاوز الحق عنها ولم، يعني: أن أي الاحتمالات هو الحق.

قلت: بل من تأمل في كلامه ظهر له أنه عين في الاحتمالات ما هو الحق عنده، وذلك أنه ذكر في الفصل السابع من المقالة الثامنة في الإلهيات أربع احتمالات:

أحدها: أن تكون تلك الصور أجزاء لذاته.

الثاني: أن تكون لواحق ولوازم.

الثالث: أن تكون صورًا مفارقة قائمة بأنفسها.

الرابع: أن تكون موجودة في عقل أو نفس.

ثم قال: فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض [...][1] وإن جعلتها لواحق لذاته عرض لذاته ألا يكون من جهتها واجب الوجود؛ لملاحقة ممكن الوجود، وإن جعلتها أمور مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية يعني: وأنه قد أبطلها في زعمه في فصل مستقل في آخر المقالة السابقة، وإن جعلتها موجودة في عقل ما عرض أن صدورها عن الأول ليس على ما قلنا من أنه تعالى بعقل نظام الخير أولاً، ثم يفيض صورة الموجودات على الترتيب الذي يعقله خيرًا ونظامًا، إذ لم تسبق لها صورة معقولة حتى تكون هذه تابعة لها، فيكون العقل وجميع ما فيه من الصور المعقولة نفس عقله للخير فيلزم إما تعليل الشيء بنفسه فإنا إذا قلنا: لما عقلها وجدت من غير أن يسبق لها صور أخرى كأنا قلنا: لأنه عقلها، والشيء لا يعلل بنفسه، أو التسلسل إن سبق لها صور إذ لا يصح أن تكون تلك الصور في غير عقل، لأنه خلاف المفروض وجودها فيه يحتاج إلى تعقل سابق بناءًا على أن الإفاضة مسبوقة بتعقل نظام الخير، وتنقل الكلام إليها حتى يلزم ذلك.

ثم قال: فنبغي أن تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة، وتتحفظ ألا تكثر ذاته، ولا تبال بأن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود فإنها من حيث

---

(١) في الأصل: (تكنز)، وهو غير واضح.

هي علة؛ لوجود زيد ليست بواجبة الوجود، بل من حيث ذاتها، انتهى مخلصًا محررًا.

والذي يفهم من هذا الكلام أنه: اختار الاحتمال الثاني، وهو أن تلك الصور لواحق ذاته؛ لكونه تصدي للجواب عما أورده عليه، حيث قال: ولا تبال، ولم يتعرض للجواب عما أورده على بقية الاحتمالات، وعلى هذا فما ذكره في أول الفصل من قوله: يجب أن تعلم أنه إذا قيل: عقل للأول تعالى، قيل: على المعنى البسيط، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة فهو تعالى لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثرها في جوهره، أو يتصور في حقيقة ذاته بصورها... إلخ.

معناه: نفي الاحتمال الأول الذي هو نفي كونها أجزاء لذاته، لا نفي الارتسام على أنها لواحق، ولا شك أن اللواحق متأخرة عن الذات تابعة لها، فلا يتكثر الذات بها في جوهره، ولا يتصور في حقيقة ذاته بصورها، أي: لا تكون تلك الصور أجزاءًا لتحقق الذات بدونها، فالارتسام على أنها لواحق هو المراد في «الشفا» كالإشارات حيث قال: إن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر.

ثم قال: إن واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات متقومة بها، وكثرة الوازم في الذات مباينة وغير مباينة لا تضر تعلم الوحدة، انتهى.

قال الشارح الطوسي: والحاصل أن الواجب واحد، ووحدته بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه، انتهى.

فقول الجلال الدواني رحمه الله ظاهر عبارة الإشارات: أن تلك الصور قائمة به

تعالى، لكن قد صرح في «الشفا» بنفسه، حيث قال: هو يعقل الأشياء دفعة... إلخ.

ليس كذلك، فإن ما استشهد به من كلام «الشفا» ليس فيه إلا نفي أن يتكثر تعالى بها في جوهره أي: أن ذاته لا تقوم بها فما نفي في «الشفا» إلا كونها أجزاء كما نفاه في «الإشارات» لا كونها مرتسمة على أنها لواحق، ثم قول الجلال الدواني أن كلام شارح «الإشارات» يحوم حول ظاهر كلام «الشفا» في هذا الموضع ليس كذلك أيضًا؛ لأن كلام «الشفا» صريح في نفي ارتسام الصور في عقل أو نفس، وكلام شارح «الإشارات» صريح في ارتسام جميع الصور في العقول، وأنه تعالى يعقلها مع تلك الصور لا بصور غيرها.

واعترض على ابن سينا في قوله بالاتسام بقوله: ولا شك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معًا، وقول بكون الأول موصوفًا بصفات غير إضافية ولا سلبية، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا إلى آخر اعتراضاته، ففيه بشيء أن ابن سينا اختار في «الشفا» الارتسام على أنها لواحق كما في «الإشارات»، وشارح الإشارات ينفي ذلك.

ثم قال الجلال الدواني فإن قلت: على ما ذكرته في سياق المتكلمين يأتي الترديد المذكور فإن الممكنات الموجودة في علمه تعالى إما قائمة بأنفسها أو بذاته تعالى.

قلت: على أصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى، فإن الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم، وهي في هذا الوجود متحدة.

قلت: قد تبين ما فيه، وبالله التوفيق في بوادئ الأمر وخوافيه على أنه قد تبين: أن الماهيات إن كان لها ثبوت في نفس الأمر، فلا حاجة إلى القول بالوجود الأزلي

للمعلومات، وإن لم يكن لها ثبوت استحال أن يرتسم صورها في العلم أتحدث به أولاً، وأما قول الجلال الدواني: ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال الذي أبداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالليل والحصول فيه، ويقال: إن الممكنات حاصلة بالعقل، وليست قائمة به، ففيه أن هذا البعض الذي هو الشارح الجديد للتجريد مصرح بمغايرة العلم القائم بالعقل للأمر المعلوم بالماهية؛ لأن الحاصل في الرهن الغير القائم به معلوم وجوهر وكلي.

وأما القائم به فهو عرض وكيفية وجزئي وعلم، ومقتضى هذا الكلام تعدد العلم بتعدد المعلومات، فيلزم عليه قيام علوم لا تتناهي بذات الحق تعالى؛ لعدم تناهي معلوماته.

وأما قوله: وأنت خبير: فإنه لو أجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء أيضًا لم يتعد بكون الممكنات موجودة في علم الله تعالى الذي هو عين ذاته، ولا تكون قائمة به ففيه مامرَّ من أن صاحب هذا القول مصرح بوجود أمرين متغايرين أحدهما العلم وهو موجود خارجي زائد على ذات العالم قائم به، والثاني المعلوم وهو موجد ظللي غير قائم به، وعند الحكماء لا علم موجودًا زائدًا على الذات قائمًا [.....][1] والقول بأن الحاصل في العقل غير القائم به فقط إلى القول بأن العلم عين الذات اندفع عنهم ما مر، لكنه يرد عليهم أن المعدومات الممكنة إن كانت ثابتة في نفس الأمر كفى ثبوتها للانكشاف، فأغني ذلك عن القول بالارتسام أو الحصول على غير وجه القيام، أو بالارتسام لما مر أن المعدوم المطلق لا صورة له حتى يحصل في شيء غير قائم به، وهذا كما أنه وارد على

(١) غير واضح بالأصل.

ابن سينا في قوله: بالارتسام كذلك وارد على شارح «الإشارات» في قوله بأن صورة الأشياء مرتسمة في العقل الأول، والحق تعالى يعقله مع تلك الصور بأعيانها لا بصور أخرى مع ورود أمر آخر، وهو أن العقل الأول له ماهية ووجود، فماهيته المعدومة إما أن يرتسم صورتها في ذات الله تعالى، أو في قابل آخر لا سبيل إلى الأول لاستحالته عنده، ولا إلى الثاني لانتفاء قابل آخر قبل العقل الأول، هذا ولما كان لسائل أن يسأل أن القول بأن: الأشياء حاصلة في علم الله تعالى غير قائمة به، قول بالمثل الأفلاطونية، والمشائون ينفونها، فلا يصلح هذا الاحتمال توجيهًا لكلامهم.

قال: ولا يمكن حمل المثل الأفلاطوينة على ذلك، وإنما لم يمكن حملها على ذلك؛ لأنها كما اشتهر جواهر مجردة موجودة في الخارج قائمة بذواتها، والصور الحاصلة في العلم الغير القائمة به صور ظلية، لكن الذي ظهر لي منه كلام أفلاطون المنقول من كتاب «الملل والنحل» لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الفقيه الشافعي صاحب كتاب «نهاية الإقدام في علم الكلام»[1] المتوفى سنة ثمان وأربعين وخمسمائة، ثم المنقول في إثبات الواجب للمحقق شمس الدين [الجعفري] أيضًا بعد إمعان النظر فيه أن المثل الأفلاطونية قسمان:

أحدهما: المثل العقلية، وهي صور مبتدعة في العالم العقلي أي: في العالم المجرد عن المواد الحسية فتكون موجودة في الخارج إذ لا إبداع إلا للصور الوجودية فهي صور قاعية بذواتها قابلة للمتقابلات.

وثانيهما: المثل المعنوي، وهي صورة غير مبدعة، لأنها معدومات متميزة في

---

(١) طبع بتحقيقنا-بيروت.

أنفسها ثابتة في نفس الأمر لا وجود لها خارجيًا ولا ظليا؛ فلهذا ألا تقبل الإبداع إذ لا إبداع إلا للصور الوجودية مجردة كانت أو مادية، والمثل المعنوية صور ثبوتية لا وجودية، فهي غير مجعولة، وذلك أن: أفلاطون قال: واللفظ لرواية الجعفري أن للعالم مبدعًا محدثًا أزليًا واجب بذاته عالمًا بجميع معلوماته على نعت الأسباب، وكان في الأزل، ولم يكن في الوجود رسم ولا ظل الأمثال عند البارئ تعالى فأبدع العقل الأول ويتوسطه النفس الكلية قد انبعثت عن العقل انبعاث الصور في المرأة، ويتوسطها العالم الجسماني، والعالم عالمان عالم العقل، وفيه المثل العقلية والصور الروحانية، وعالم الحس وفيه الأشخاص الحسية، والصور الجسمانية كالصور المنطبقة في المرآة المغلوة، فإن عنصر العالم الحسي مرآة لجميع صور العالم العقلي يتمثل فيه جميع الصور كلها، ولها الوجود الدائم، ولها الثبات القائم.

وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم الأول الحق، والصور عنده بلا نهاية، وكما أن بالحس يشاهد جميع المحسوسات وهي محدودة ومحصورة، كذلك يشاهد بالعقل جميع المعقولات، وهي غير محدودة ولا محصورة بالزمان والمكان، فتكون مثلاً عقلية.

ثم قال: ولما كان العقل الإنساني في العالم العقلي إدراك في المحسوس مثالاً منتزعا في المادة معقولاً مطابقًا للمثال الذي في العالم العقلي لكليته ويطابق الموجود الذي في عالم الحس لجزئيته، ولولا ذلك لما كان ما يدركه العقل مطابقًا مقابلاً من خارج فما يكون مدركًا لشيء يوافق إدراكه حقيقة المدرك، فالعقل يدرك عالمين متطابقين متقابلين: عالم العقل: وفيه المثل التي يطابقها الأشخاص الحسية، وعالم الحس: وفيه المثل الحسية التي يطابقها المثل العقلية، انتهى.

فإنه قد صرح بأن إبداع المبدعات كلها مسبوف بكون صدورها في علم الأول الحق تعالى، وأول المبدعات العقل الأول فله صورة معنوية في علم الحق تعالى كسائر المبدعات قبل الإبداع، وهذه المثل المعنوية الثابتة في علم الله تعالى قبل الإبداع هي المعدومات المتميزة في أنفسها، وهي ماهيات الممكنات الغير المجعولة، فليست منه مثلاً موجودة في الخارج مجردة قائمة بذواتها كالمثل العقلية وإلا لكانت مبدعة أيضًا فكانت مسبوقة بمثل أُخر في العلم تحقيقًا لكلية قوله: كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فكانت صورته في علم الأول الحق، وننقل الكلام إليه، فإن كانت موجودة كانت مبدعة أيضًا مسبوقة بمثل أُخر، وهكذا، فإما أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي إلى مثل ثابتة في العلم معدومة متميزة في أنفسها غير مبدعة وبطلان الشق الأول والثاني يوجب تعيين الثالث.

فالمثل الثابتة في علم الله تعالى الأزلية السابقة على إبداع المبدعات كلها مثل معنوية مجردة عن الوجود الخارجي والظلي الارتسامي القائم بالعالم والحصولي الغير القائم به، وكلما كان كذلك كانت معدودات متميزة في أنفسها غير مبدعة، وهي الماهيات الغير المجعولة، وثبوتها الأزلي الغير المجعول كافٍ لانكشافها، ومنه يظهر أن أفلاطون ليس عنده شيء في الموجودات أزليًا غير واجب الوجود لذاته تعالى، كما يدل عليه قوله: كان في الأزل، ولم يكن في الوجود رسم ولا ظلل.

وأما المثل المعنية: فهي ثبوتية عدمية غير وجودية، فلم يثبت في الأزل صورًا علمية وجودية زائدة قائمة بذاته تعالى أو حاصلة فيه غير قائمة به، ولا صورًا خارجية جوهرية قائمة بذاته، بل إنما أثبت صورًا إ أعدمية، وهي أمور اعتبارات، ولا محذور في أزلية الاعتبارات، وهذا يدل على أن ما نقل عنه في القول بحدوث العالم صحيح، فإن

العقل الأول الذي هو أول المبدعات إذا كان إبداع صورته في الوجود مسبوقًا بصورته المعنوية العدمية الثبوتية؛ كان الأزلي المقارن الواجب الوجود عدمه لا وجوده فيكون وجوده متأخرًا عن عدمه تأخرًا حقيقيًا، لا يجامعه في الأزل لا تأخرًا بالذات فقط مجامعًا له في الأزل، فإن احتياجه إلى الإبداع سابق على الإبداع مقارن لعدمه الأزلي المقارن بوجود الأول الحق تعالى، فلو كان التأخر ذاتيًا لا زمانيًا كان وجوده أيضًا مقارنًا بوجود الأول الحق تعالى في الأول؛ فكان موجودًا بالفعل حين كونه معدومًا بالفعل، وهو تناقض، فلا بد أن يكون وجود العقل الأول متأخرًا عن عدمه تأخرًا حقيقيًا لا يجامعه في الأزل، وهو المراد بالحدوث الزماني؛ إلا أن الزمان هذا وهمي محض؛ لأن الزمان الحقيقي الذي هو مقدار حركة الفلك متأخر الرتبة عن الفلك المتأخر عن العقل الأول.

وأما الزماني في قول أفلاطون: أن المثل العقلية غير محصورة بالزمان والمكان، فالمراد به الزمان المعروف الذي هو مقدار حركة الفلك، فلا تناقض بين القول بحدوثها الزماني، والقول بأنها غير محصورة بالزمان والمكان.

واعلم: أن ما قررناه في إثبات حدوث العالم على مذهب أفلاطون وارد على ابن سينا القائل: بقدم العالم، وإن تقدم عدمه على وجوده تقدم ذاتي لا زماني، وذلك لأنه قال في الفصل الرابع من المقالة الثامنة من الهيئات «الشفا»: إن كل ما له ماهية غير الأنية فهو معلول، وسائر الأشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج فالأول لا ماهية له، وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه...إلخ.

وقد تبين بما قررناه: أن القول بهذا يستلزم تقدم عدم الممكن على وجوده تقدمًا

حقيقيًا غير مجامع له في الأزل؛ لأن الاحتياج الممكن إلى الإيجاد سابق على التأثير قطعًا، واحتياجه مقارن لقدمه بالفعل، إذ الموجود بالفعل لا يحتاج إلى الإيجاد؛ لأن إيجاد الموجود تحصيل للحاصل، وهو بحال، وعدمه المقارن للحاجة أزلي، فلو كان التقدم ذاتيًا فقط كان وجوده أزليًا أيضًا، فيلزم أن يكون موجودًا بالفعل حين كونه معدومًا بالفعل، وهو جمع بين النقيضين، فلا بد أن يكون وجودًا لمعلول الأول متأخرًا عن عدمه بالفعل تأخرًا حقيقيًا غير مجامع له في الأزل، وهو المراد بالحدوث الزماني، وكون الزمان وهميًا غير قادح فيما قصدناه، وكون المعلول سابقًا على الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك لا يستلزم قدر الزماني مطلقًا، فلا يكون وجوده مقارنًا لوجود الواجب، بل عدمه هو الأزلي المقارن، ووجوده متأخر عن عدمه تأخرًا حقيقيًا، وإن كان سابقًا على الفلك السابق على الزمان الذي هو مقدار حركته.

إذا علمت هذا ظهر لك الخلل فيما ذكره في المقالة السادسة في الهيأت «الشفا» حيث قال: إن المعلول له في نفسه أن يكون آيسًا، وله عن علته أن يكون آيسًا والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الزهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون في غيره، فيكون كل معلول آيسًا بعد ليس بعدمه بالذات، انتهى.

وذلك لما تبين أن الذي له في نفسه أي: مجردًا عن علة وجوده هو العدم بالفعل المقارن فحاجته السابقة على إيجاده السابق على وجوده، فوجوده مترتب على الإيجاد المتأخر عن الحاجة المقارنة لعدمه بالفعل المقارن؛ لوجود الواجب في الأزل، فلا يصح أن يكون تقدمه ذاتيًا وإلا لاجتمع النقيضان كما مر.

ثم نرجع ونقول: فإن العارف بالله علاء الدين على بن أحمد المهايميروح روحه- في كتابه «أجلة التأبيد في شرح أدلة التوحيد» لما ردَّ أفلاطون بأن: القابل هو

الماهية لا بشرط شيء، لا الماهية بشرط، وأول المطلقة صاحب الإشراق بأن لكل موجود جزء مجردًا من عالم العقول يدبر أمره يسمونه رب النوع، وهو المشار إليه بلسان الشرع بملك الجبال، وملك البحار، ومع الاعتراف لجزئيته يقولون بكليته؛ لأن له نسبة فيضية إلى الجميع، لا بمعنى أنه مشترك بينها حتى يلزم أن يكون إنسانية مجردة محققة في المواد.

قال المحقق علاء الدين المهايمي -قدس سره- وأقول :كون جزء الأشخاص الماهية لا شرط شيء باطل لعمومه ما يكون بشرط شيء؛ فيلزم جواز كون المتصف بأمر جزءًا من المتصف بضده، بل الجزء هو الماهية بشرط لا شيء قبل صدوريتها جزءًا ولا بشرط شيء عند قطع النظر عنه هذه القبلية والبعدية، وتأويل صاحب «الإشراق» باطل؛ لعدم قبول ما قاله للأمور المتقابلة، بل غايته أنه مفيض للأمور المتقابلة، وهذا أمر يصدق عليه أنه جزئي إضافي بالنسبة إلى الماهية لا بشرط شيء، وكلي باعتبار قابليته؛ لأن يصير جزءًا من الجزئيات الخارجية، ولا بد من تحقق هذا الماهية المجردة الكلية قبل جزئياتها ضرورة تقدم الجزء على الكلي، لكن الكل إنما يصير كلاً بفيضان الهيئة المجموعة على الأجزاء، وهي عارضة للأجزاء، فلا بد من هذا المعروض، وهذا الذي قصده أفلاطون، انتهى.

أقول: هذا التحقيق لكلام أفلاطون لم أجده لغيره، وهو حقيق بالقبول.

وحاصله: أن المثال العقلي المجرد القابل للمتقابلات قبل صيرورية جزء لشيء من الأشخاص يصدق عليه أنه ماهية بشرط لا شيء، لكنه لكونه قابلاً للمتقابلات، يصدق عليه أيضًا أنه ماهية لا بشرط شيء، فيصح أن يصير ماهية بشرط شيء، فهو من حيث أنه لم ينضم إلى شيء فرد له من حيث أنه قابل للمتقابلات الصادق على المجرد

قبل الضم، والمخلوط باللواحق بعد الضم، وإذا صدق عليه أنه ماهية لا بشرط شيء لقابليته للمتقبلات زالت الإشكالات كلها على أني أقول: إنه جزئي إضافي للمثال المعنوي الشوقي بلا تأويل وهو مصحح لكونه ماهية لا بشرط شيء من وجه بلا توقف، وإن كان فردًا له من وجه، وبه يزول الإشكال، وبالله التوفيق ذي الجلال.

ومنه يظهر اندفاع ما أورده عليه في «شرح المواقف» وهو أنه لما نقل عنه أفلاطون أنه قال: يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض أزلي أبدي لا يتطرق إليه فساد أصلاً قابل للمتقابلات.

قال: وأصبح عليه بأن الإنسان قابل للمتقابلات، والألم يتعرض له فيكون في نفسه مجردًا عن الكل؛ لأن ما يكون معروضًا لبعضها يستحيل أن يكون قابلاً لما يقابله.

ثم اعترض عليه بقوله: وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع أن يكون موجودًا فيه فهذا المدعي باطل قطعًا، وعلمت أيضًا أن القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي، فإنها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلاً عن الآخر فالماهية الإنسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة.

وأما وجود فرد في الماهية الإنسانية يكون ذلك الفرد قابلاً لزيد وعمرو أي: لتشخيص كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان؛ لاستحالة أن يكون الواحد المعين متصفًا بالصفات المتقابلة في زمان واحد، وكذا إن أراه بفرد منها الماهية المقيدة بالتجرد، فإن اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان أيضًا، فظهرأن دليله غير وافٍ بما ادعاه، انتهى.

أقول: بل دليله وافٍ بما ادعاه لأن أفلاطون لم يرد بالمثل العقلية المجردة الماهية المجردة عن اللواحق مطلقًا حتى عن الوجود الخارجي ،بل إنما أراد التجرد عن

اللواحق الجسمانية فقط لتصريحه بأن: المثل العقلية موجودة كلية داعية باقية، وبأنها قابلة للمتقابلات، وكل ما كان كذلك لم يرد عليه أن المجرد لا وجود له؛ لأن هذا المجرد هو المجرد عن اللواحق مطلقًا التي منها الوجود الخارجي، والمجرد في كلام أفلاطون هو المجرد عن اللواحق الجسمانية فقط المصرح بكونه موجودًا، ثم تصريحه بأنه كلي قابل للمتقابلات دليل واضح على أن قبوله للتشخصات المتقابلة في زمان واحد؛ لكونه كليًا قابلاً لها، وتسميته إياه فردًا لكونه فردًا أو جزئيًا إضافيًا للماهية لا بشرط شيء مع كونه كليًا باعتبار قابليته، لأن يصير جزءًا من الجزئيات الخارجية، أو لكونه جزئيًا إضافيًا للمثال المعنوي الثبوتي الغير المبدع، وصورة مبدعة مجردة في صورة، والمعنوي الغير المبدع كلي قابل للمتقابلات بلا شبهة فكذلك العقلي؛ لكونه صورة له موجودة مجردة، فليس تعينه الخارجي شخصيًا، بل نوعيًا، وصح ذلك لكونه مثالاً عقليًا مجردًا عن اللواحق الجسمانية، وصورة لحقيقة كلية هي المثال الثبوتي، وكل ما كان كذلك كانت قابلة لمتقابلات، وقبوله هذا مصحح للحوق التشخيصات المتقابلة في زمان واحد، وبالله التوفيق في المصادر والموارد.

ثم أقول: النقل عن أفلاطون بأن المثال العقلي عنده أبدي صحيح، وأما أنه أزلي فلأنه لا يوافق قوله: إن الواجب تعالى كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم، ولا ظل، لا يقال: أنهم أخذوه من قوله: أن المثل العقلية غير محصورة بالزمان؛ لأنا نقول: إن هذا الأخذ ليس بصحيح؛ لأن هذا إنما يدل على تقدمها على الزمان بمعنى: مقدار حركة الفلك، ولا يلزم من هذا أزليتها، لما تبين في حدوثها باعتبار الزمان الوهمي، فإن وقع الاعتراف بحدوثها حدوثًا زمانيًا وهميًا، ثم أطلق عليها بأنها أزلية باعتبار بالزمان بمعنى: مقدار حركة الفلك، فلا مساحة في ذلك، وبالله التوفيق في تنوير الحوالك، والحمد لله الفتاح المالك الهادي إلى أقوم المسالك.

ومنه يظهر اندفاع ما أورده الأستاذ الجلال الدواني من أن: نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله: بعدم النفوس الإنسانية، وقدم العبد المجرد، انتهى.

وذلك يحمل القدم على سبقها على الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك مع تحقق حدوثها الزماني، بمعنى: الزمان الوهمي المحض المتأخر وجودها من عدمها الأزلي المتصف به حقائقها الثبوتية الغير المجعولة تأخرًا حقيقيًا غير مجامع له في الأزل، وبالله التوفيق خالق المعلولات والعلل.

ثم نرجع ونقول: قال الأستاذ الجلال الدواني: اعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب بغيره منطوٍ في علمه بذاته، وما بينوا كيفية الانطواء إلا بأن قالوا: إن ذاته تعالى علة للممكنات، وعلمه بذاته على ما هي عليه محتوٍ على علمه بها.

أقول: القول بالانطواء ليس قولاً بأن العلم بالعلة عين العلم بالمعلول، كما ظنه الأستاذ الجلال الدواني فاعترض: بأن تلك الممكنات مباينة للواجب، وحضور أحد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر فلا يكون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول، انتهى.

فإن المباينة صحيحة، فإن الحق تعالى هو الوجود المحض، وحقائق الممكنات معدومات ثابتة في نفس الأمر؛ لكنه تعالى إذا علم ذاته علمًا تامًا تضمن ذلك أنه مبدأ الوجود تلك الماهيات المباينة الأزلية الحاضرة في ثبوته أزلاً، وكونه مبدأ لها إضافة تقتضي طرفين:

فعلمه يكون مبدأ لها بإضافة وجوداتها عليها بمقتضى الحكمة يتضمن العلم بتلك الماهيات، وما يقتضيها استعداداتها الذاتية الغير المجعولة من الهيأت، والتقديم والتأخير، وغير ذلك فقد انطوى العلم بكل شيء في العلم بذاته بجميع اعتباراته؛ لتضمنه العلم بالحقائق واستعداداتها، وهوياتها التي تفاض عليها بمقتضى الحكمة، المتضمن للعلم بأزمنتها وأمكنتها، وسائر أصوالها علمًا تامًا إحاطيًا بحيث لا يقضي إلى كثرة في ذاته أو صفاته؛ لأن الماهيات الأزلية المعدومة اعتبارات لا وجود لها، ولا محذور في قيام الكثرة الاعتبارية به تعالى باتفاق العقلاء المنقول في «المواقف» وهو بأنها جواهر وأعراض حادثة غير قائمة به تعالى.

قال الأستاذ الجلال الدواني -رحمه الله: إنهم ذكروا أن علمه تعالى حضوري، والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير أن يكون هناك صورة أُخرى، فلا بد أن يكون للمعلوم أي: الوجودية وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها الصورة العلمية.

ومن البين أن وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية.

أقول: لو كان العلم الحضوري مستلزمًا لأن يكون للمعلوم وجود خارجي مطلقًا لزم أن لا يكون الحق تعالى عالمًا بالأشياء أزلاً؛ لأن صورها الخارجية حادثة، والحوادث غير حاضرة في الأزل، لكن الله تعالى بكل شيء عليم أزلاً، فالمعلوم في علم

الحضوري الأزلي بالممكنات ليس بعينه الصور الموجودة في الخارج، بل الصور الثابتة في نفس الأمر المعدومة في الخارج، وهي الماهيات، ثم تلك الماهيات كالمرايا لصورها الحادثة، فصورها مشهودة لله تعالى أزلاً مع عدمها في أنفسها، فالمعلوم في العلم الحضوري الأزلي هو بعينه الصورة العينية المشهودة في مرآة ماهياتها الموجودة لله تعالى المعدومة في أنفسها أزلاً، وقد تبين انطواء العلم بها في العلم بالذات بجميع اعتباراته التي منها كونه مبدأ لإفاضته هوياتها عليها بمقتضى الحكمة على التفصيل، ﴿**وَاللهُ يَقُولُ الحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**﴾ [الأحزاب: ٤].

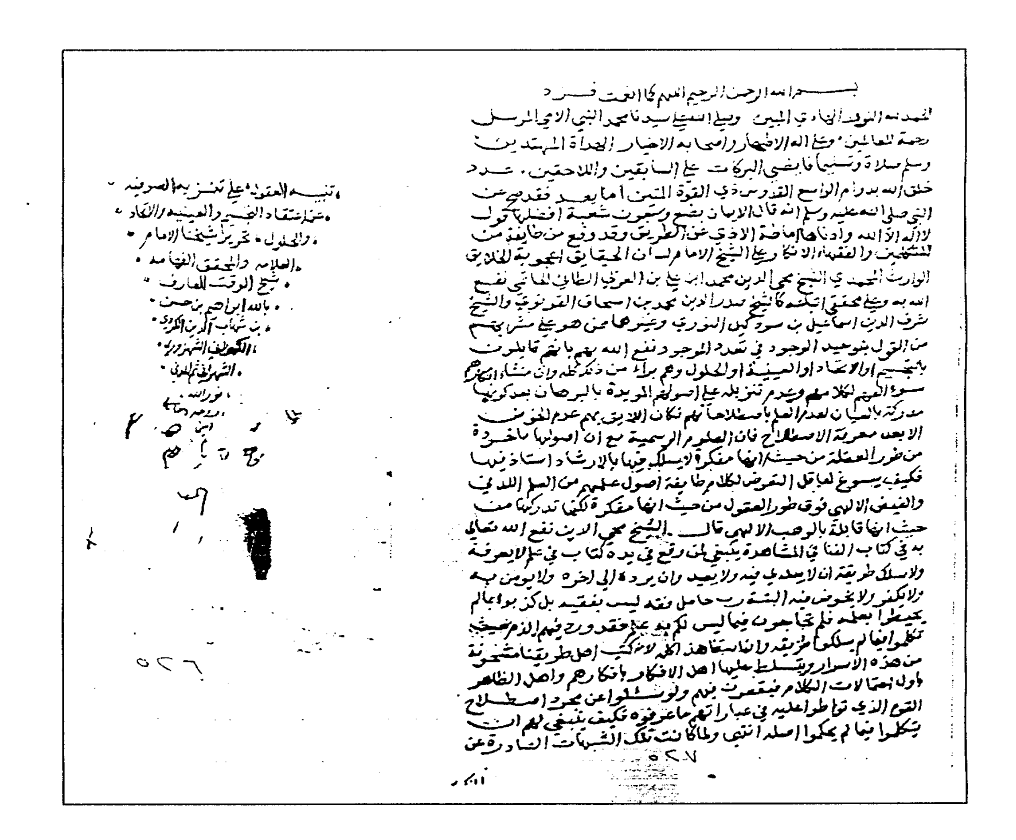
تمت بحمد الله وتوفيقه

تنبيه العقول على تنـزيه الصوفية
من اعتقاد التجسيم والعينية
والاتحاد والحلول

تصنيف
الشيخ الإمام برهان الدين إبراهيم بن حسن الكوراني
المتوفى ١١٠١ هـ

(مخطوط يطبع لأول مرة)

تحقيق وتعليق
الشيخ أحمد فريد المزيدي
من علماء الأزهر الشريف



تنبيه العقول على تنزيه الصوفية
عن اعتقاد التجسيم والعينية والاتحاد
والحلول. تحرير شيخنا الإمام
العلامة والمحقق الفهامة
شيخ الوقت العارف
بالله إبراهيم بن حسن
بن شهاب الدين الكردي
الكوراني الشهرزوري
الشهراني ثم المدني
نور الله
روحه

٥٢٦

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم كما أنعمت فزد
الحمد لله الموفق الهادي المبين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي المرسل
رحمة للعالمين وعلى آله الأطهار وأصحابه الأخيار الهداة المهتدين
وسلم صلاة وتسليما فايضي البركات على السابقين واللاحقين عدد
خلق الله بدوام الواسع القدوس ذي القوة المتين أما بعد فقد صح عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول
لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق وقد وقع من طائفة من
المتكلمين والفقهاء الإنكار على الشيخ الإمام لسان الحقائق الجوبة الخلائق
الوارث المحمدي الشيخ محيي الدين محمد ابن علي بن العربي الطائي الحاتمي نفع
الله به وعلى محققي أتباعه كالشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي والشيخ
شرف الدين إسماعيل بن سودكين النوري وغيرهما ممن هو على مشربهم
من القول بتوحيد الوجود في تعدد الموجود نفع الله بهم بأنهم قائلون
بالتجسيم أو الاتحاد أو العينية أو الحلول وهم براء من ذلك كله وإن منشأ إنكارهم
سوء الفهم لكلامهم وعدم تنزيله على أصولهم المؤيدة بالبرهان بعد كونها
مدركة بالعيان لعدم العلم باصطلاحاتهم فكان اللائق بهم عدم الخوض
إلا بعد معرفة الاصطلاح فإن العلوم الرسمية مع أن أصولها مأخوذة
من طور العقل من حيث إنها مفكرة لا يسلك فيها بالإرشاد أستاذ فيها
فكيف يسوغ لعاقل التعرض لكلام طائفة أصول علمهم من العلم اللدني
والفيض الإلهي فوق طور العقول من حيث إنها مفكرة لكنها تدركها من
حيث إنها قابلة بالوهب الإلهي قال الشيخ محيي الدين نفع الله تعالى
به في كتاب الفناء في المشاهدة ينبغي لمن وقع في يده كتاب في علم لا يعرفه
ولا سلك طريقه أن لا يصدق فيه ولا يعيد وأن يرده إلى أخره ولا يؤمن به
ولا يكفر ولا يخوض فيه البتة رب حامل فقه ليس بفقيه بل كذبوا بما لم
يحيطوا بعلمه فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم فقد ورد فيهم الذم حيث
تكلموا فيما لم يسلكوا من قبل وإنما استفاد هذا الحكم لأنه كتب أهل طريقنا مشحونة
من هذه الأسرار وتسلط عليها أهل الأفكار بإنكارهم وأهل الظاهر
وأول احتمالات الكلام فيقصرت فيهم ولو سئلوا عن مجرد اصطلاح
القوم الذي تواطؤوا عليه في عباراتهم ما عرفوه فكيف ينبغي لهم أن
يتكلموا فيما لم يحكموا أصله انتهى ولما كانت تلك الشبهات النادرة عن

٥٢٧

صورة الورقة الأولى

صورة الصفحة الأخيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم كما أنعمت فزد

مقدمة الشيخ المصنف

الحمد لله النور الهادي المبين، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأُمي المرسل رحمة للعالمين، وعلى آله الأطهار، وأصحابه الأخيار الهداه المهتدين وسلم صلاة وتسليمًا فائضي البركات على السابقين واللاحقين عدد خلق الله بدوام الواسع القدوس ذي القوة المتين.

أما بعد..

فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة، أفضلُها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**»[1]، وقد وقع من طائفة من المتكلمين والفقهاء الإنكار على الشيخ الإمام أن الحقائق أُعجوبة الخلائق الوارث المحمدي الشيخ مُحيي الدين محمد بن علي ابن العربي الطائي الحاتمي نفع الله به، وعلى محققي أتباعه كالشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، والشيخ شرف الدين إسماعيل ابن سودكين النوري، وغيرهما ممن هو على مشربهم من القول بتوحيد الوجود في تعدد الموجود نفع الله بهم بأنهم قائلون بالتجسيم أو الاتحاد أو العينية أو الحلول، وهم برآء من ذلك كله، وأن منشأ إنكارهم سُوء الفهم لكلامهم، وعدم تنزيله على أصولهم

(١) رواه مسلم (١/ ٣٥).

المؤيدة بالبرهان بعد كونها مدركة بالعيان؛ لعدم العلم باصطلاحاتهم فكان اللائق بهم عدم الخوض إلا بعد معرفة الاصطلاح، فإن العلوم الرسمية مع أن أصولها مأخوذة من طور العقلة من حيث إنها منكرة لا يسلك فيها بالإرشاد أستاذ فيها، فكيف يسوغ لعاقل التعرض لكلام طائفة أصول علمهم من العلم اللدني؟

والفيض الإلهي فوق طور العقول من حيث إنها منكرة لكنها تدركها من حيث أنها قابلة بالوهب الإلهي.

قال الشيخ محيي الدين نفع الله تعالى به في كتاب «الفناء في المشاهدة»: ينبغي لمن وقع في يده كتاب في علم لا يعرفه ولا سلك طريقه ألا يبدي فيه ولا يعيد، وأن يرده إلى آخره، ولا يؤمن به ولا يكفر، ولا يخوض فيه ألبتة: «**رُبَ حامل فقه ليس بفقيه**»[1]، ﴿**بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ**﴾ [يونس : ٣٩]، ﴿**فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ**﴾ [آل عمران : ٦٦]، فقد ورد فيهم الذم بحيث تكلموا فيما لم يسلكوا طريقة، وإنما يتبعوا هذا كله؛ لأن كتب أهل طريقتنا مشحونة من هذه الأسرار، ويتسلط عليها أهل الأفكار بأفكارهم، وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام فيقعون فيهم، ولو سألوا عن مجرد اصطلاح القوم الذي تواطؤا عليه في عباراتهم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله؟ انتهى.

ولما كانت تلك الشبهات الصادرة عن المنكرين أذى في طريق عقائد المؤمنين أردتُ بتوفيق الله تقرير أصولهم، وتحرير كلامهم، ونقل نصوصهم الدالة على مرامهم المؤيدة بالبراهين، إماطة لأذى الشبهات عن طريق عقائد المسلمين لتبين للذكي

---

(١) رواه الترمذي (٥/ ٣٣)، وأبو داود (٣/ ٣٢٢).

الطالب أنهم على الحق المبين، **فأقول وبالله التوفيق:**

مقدمة فيها تنبيهات الأول:

الوجود المحض المجرد عن الماهية القائم بذاته المتعين بذاته هو الواجب الوجود لذاته، إذ قد ثبت بالبرهان أن الواجب الوجود لذاته موجود لذاته موجود، فهو إما الوجود المحض المتعين بذاته، أو الوجود المقترن بالماهية المتعين بحسب استعدادها، أو الماهية المعروضة للوجود المتعين بحسبها، أو المجموع المركب من الماهية، والوجود المتعين بحسبها لا سبيل إلى شيء من الشقوق الثلاثة الأخيرة، أما الثاني: فلأن التركيب من لوازم الاحتياج، وأما الثالث: فلاحتياج الماهية في تحققها الخارجي إلى الوجود، وأما الرابع: فلاحتياج الوجود إلى الماهية في تشخصه بحسبها، والاحتياج ينافي الوجوب فتعين الأول.

الثاني: ماهيات الممكنات معدومات متميزة في أنفسها تميزًا ذاتيًا ثابتة في نفس الأمر الذي هو علم الله تعالى باعتبار عدم مغايرته للذات الأقدس، والعلم باعتبار مغايرته للذات تابع للمعلوم أي: متعلق به كاشف له على ما هو عليه في نفسه، فالعلم بهذا الاعتبار كاشف المتميزات الثابتة في نفس الأمر الذاتية للماهيات، فالماهيات في ثبوتها غير مجهولة، لأن الجعل تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الذي هو المعدوم الثابت في نفس الأمر، والمتبوع بمراتب لا يصح أن يصير تابعًا، وماهيات الممكنات الغير المجعولة هي الأعيان الثابتة في اصطلاحهم.

قال الشيخ محيي الدين قدس سره ونفع به في الباب التاسع والسبعين ومائتين: الموجودات لها أعيان ثابتة حال اتصافهم بالعدم الذي هو للممكن لا للمحال.

وقال في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة[1]: فإن الأمور أعني: الممكنات متميزة في ذواتها في حال عدمها.

وقال في الفصل الرابع والعشرين من الباب الثالث والسبعين[2]: إن في مقابلة وجوده تعالى أعيانًا ثابتة لا وجود لها إلا بطريق الاستفادة من وجود الحق فتكون مظاهرة في ذلك الاتصاف بالوجود، وهي أعيان لذاتها ما هي أعيان لموجب ولا لعلة، كما أن وجود الحق لذاته لا لعلة، وكما أن الغنى لله ذاتي على الإطلاق، فالفقد لهذه الأعيان على الإطلاق إلى هذا الغنى الواجب الغنى بذاته لذاته.

وقال في الباب السادس والسبعين وثلاثمائة: العالم أصله الفقر، والمسكنة في ظهور عينه لا في عينه، وإنما قلنا: لا في عينه؛ لأن أعيانها لا نفسها ما هي بجعل جاعل، وإنما الأحوال التي يتصرف فيها من وجود وعدم، وغير ذلك فيها يقع الفقر إلى من يظهر حكمها في هذه العين انتهى، وهذه الأعيان الثابتة لها استعدادات ذاتية.

قال الشيخ محيي الدين نفع الله به في الباب السابع والسبعين ومائتين[3]: أما كونه أي: المعدوم الممكن معدًا لما حصل له، فلا بد أن يكون في نفسه على ذلك لا بجعل جاعل، وأخفاه العدم الممكن، فلولا أن العدم الممكن هو معد في نفسه لقبول أثر المرجح ما كان له الترجيح إلى أحد الجانبين في وقت، وترجيح الجانب الآخر في وقت آخر انتهى.

---

(١) في (٦/ ١٨).

(٢) في (٣/ ٣٢).

(٣) في (٤/ ٣١٩).

وقال في الباب الثالث والستين وأربعمائة[1]: الاستعداد المؤثر إنما هو في الخلق، وهو استعداد ذاتي، وأما الاستعداد العرضي فرتب أظهرها الاستعداد الذاتي، وغاب هذا القدر من العلم عن أكثر الخلق انتهى.

قال في الباب الموفي الستين وخمسمائة[2]: ما ظهر حكم في موجود إلا بما هو عليه في حال العدم في ثبوته الذي علمه الله تعالى منه ﴿**فَلله الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**﴾ [الأنعام: ١٤٩] على كل أحد مهما وقع نزاع ومحاجة انتهى.

وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة[3]: هو بديع كل شيء على غير مثال وجودي إلا أنه على مثال نفسه وعينه من حيث إنه ما ظهر عينه في الوجود إلا بحكم عينه في الثبوت من غير زيادة ولا نقصان انتهى.

وقال الشيخ صدر الدين القونوي نفع الله به في «مفتاح الغيب»: الحقائق من حيث معلوميتها لا توصف بالجعل عند المحققين من أهل الكشف والنظر أيضًا، إذ المجهول هو الموجود فما لا وجود له لا يكون مجهولاً، وقال في «إعجاز البيان»: اعلم أن التمييز للعلم، والتوحيد للوجود لا بمعنى أن العلم يكسب المعلوم التميز بعد أن لم يكن متميزًا بل بمعنى أنه يظهر تمييزه المستور عن المدارك؛ لأنه نور والنور له الكشف قد يكشف هو التميزات الثابتة في نفس الأمر، وتوحيد الوجود هنا عبارة عن انبساطه على الحقائق المتميزة في علم الموجد أزلاً فيوجد كثرتها.

---

(١) في (٦/ ٢٦١).

(٢) في (٧/ ٢٠٨).

(٣) في (٧/ ٥٣).

الثالث: قال الشيخ محيي الدين نفع الله به في الباب السابع والسبعين ومائة: حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء فتح الله في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم، وهو المعبر عنه بظاهر الحق في قوله تعالى: هو ﴿هُوَ **الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾ [الحديد : ٣]، وظهوره بالنفس، وكان أصل ذلك الحب وقع التنفس فظهر النفس فكان العماء؛ فلهذا وقع عليه الشارع اسم العماء، والحقائق لا تتبدل وحقيقة الخيال لها التبدل في كل حال والظهور في كل صورة، فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا ذات الحق، فما في الوجود المحقق إلا الله، وأما سواه ففي الوجود الخيالي، وإذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه إلا بحسب حقيقته لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي، وبهذا جاء الحديث الصحيح بنحو له في الصور في تجليه لعباده، فكل ما سوى الحق فهو في مقام الاستحالة فلا شيء مما سوى ذات الحق على حالة واحدة بل يتبدل من صورة إلى صورة دائمًا أبدًا، وليس الخيال إلا هذا فهذا عين معقولة الخيال.. إلخ انتهى.

فهذا العماء الذي فتح الله فيه صور ما سواه من العالم هو الوجود القابض المنبسط على حقائق الممكنات؛ ولهذا قال القونوي: وتوحيد الوجود هنا عبارة عن انبساطه على الحقائق المتميزة في علم الموجد أزلاً فيوجد كثرتها يعني: تظهر صور الممكنات فيه على مقتضى استعدادات حقائقها الغير المجعولة المختلفة من اللطافة والكثافة والعلو والسفل، والصغر والكبر، والألوان والأشكال، فالوجود المنبسط عليها وهو العبد الذي هو صورة النفس الرحماني موجود في الخارج، وإلا لم يوجد شيء من الممكنات إذ المعدوم لا يحصل للماهية بضمه إليها وصف لم تكن عليه قبل الضم؛ لأن الوجود المعدوم كالماهية في كونه محتاجًا إلى وجود يتحقق به في الخارج، وما هو

كذلك لا يترتب على الماهية بضمه إليها آثارها المختصة بها؛ لأنها ما زادها إلا افتقارًا، فلو كانت توجد بصفة الافتقار لكانت توجد بافتقارها الذاتي قبل الضم، واللازم ضروري البطلان.

فلا بد أن يكون الوجود الفائض على الماهيات موجودًا في الخارج بوجود هو نفسه حتى يصح أن يظهر فيه صوَر الممكنات، وهو واحد والصورة متعددة مختلفة بسب اختلاف مقتضيات حقائقها الغير المجعولة، فصح أنه يوجد كثرتها لكون جميع الصور ظاهرة فيه لا في غيره وهو واجد.

الرابع: قال الشيخ محيي الدين نفع الله به في الباب الثاني من «الفتوحات»: إن الحق تعالى موجودٌ بذاته مطلق الوجود غير مقيد بغيره، ولا معلول من شيء، ولا علة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل والملك القدوس الذي لم يزل، وإن العالم موجود بالله لا بنفسه ولا لنفسه مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم ألبتة إلا بوجود الحق تعالى إلخ.

وقال في الباب السادس: الحق تعالى هو الموصوف بالوجود المطلق؛ لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة لشيء، بل موجود بذاته انتهى.

واعلم أن تصريح الشيخ -نفع الله به- بأنه تعالى موجود بذاته دليل على أن الواجب لذاته هو الوجود المحض المتعين لذاته فإن المتعين بأمر زائد على ذاته، أو بمقتضى الماهية محتاج إلى الغير، وذلك ينافي الوجوب الذاتي، ثم تصريحه بأنه غير مقيد بغيره فليس بمعلول ولا علة، **إما أولاً**: فلأن المعلول لا يصح وجوده بدون العلة فهو مقيد بها غير مطلق الوجود، فلهذا قال: وإن العالم موجود بالله لا بنفسه ولا لنفسه،

مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم ألبتة إلا بوجود الحق.

وأما الثاني: فلأن العلية تقتضي الارتباط بالعالم لامتناع انفكاك العالم عن علته التامة، والموجود بذاته لذاته غنيٌّ عن العالمين بالذات، ومقتضى الغنى الذاتي عدم الارتباط بالعالم؛ لأن بين الغنى الذاتي عن العالمين، والارتباط الواجب بشيء منها منافاة محققة، فوجب أن يكون الحق تعالى مطلق الوجود بهذا المعنى كما قال في الباب الرابع والستين وثلاثمائة: إن الله تعالى له الأسماء الحسنى، وهي التي تطلب العالم، وهو من حيث هو غني عن العالمين، فالأسماء الإلهية لها التصريف وبها التصريف، وهو غني عن العالمين في حال تصرفه انتهى.

فالله تعالى خالق الأشياء باختياره على وفق حكمته بمقتضى جوده ورحمته من غير وجوب ارتباطه بشيء منها، فهذا نصوصه الدالة على مراده بمطلق الوجوه، وذلك أوضح دليل على خطأ من فسر المطلق في كلامه بالكلي الذي لا يتحقق إلا في ضمن إفراده، وسبحان الله كيف يتوهم ذلك عاقل بعد أن يسمع التصريح بأن الله تعالى موجود بذاته لذاته؟ وكيف يظن عاقل أن الموجود بذاته لذاته كلي الحق؟ ﴿**سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ [المؤمنون : ٩١]، ﴿**وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ**﴾ [النور : ٤٠].

واعلم أنه العلامة التفتازاني ممن فهم من المطلق معنى الكلي فبسط الكلام في ردِّهم في: «شرح المقاصد» مع أنه نقل عنهم أن الموجود المطلق واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه، وأن التكثر في الموجودات، فسبحان مقلب القلوب، أفلا يتدبرون الكلام؟ ﴿**أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ [محمد : ٢٤].

وقد رددته عليه عقلاً ونقلاً في «إتحاف الذكي» فليراجع من أراد الإطلاع على رده على التفصيل ﴿وَاللهُ يَقُولُ الحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

وإذا علمت ما تقدم من تقرير كلامهم وتحرير مرامهم فتقول: إما أن الشيخ محيي الدين وأتباعه نفع الله بهم لم يقولوا بالتجسيم فلما تبين أن الحق تعالى عندهم هو الوجود المحض الموجود بذاته القائم بذاته المتعين بذاته، وكل جسم فهو صورة في الوجود المنبسط على الحقائق المعبر عنها بالعماء متعينة بمقتضى استعداد ماهيته المعدومة، ولا شيء من الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته بالصورة المتعينة في الوجود المنبسط بمقتضى الماهية المعدومة، فلا شيء من الجسم بالوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته، وتنعكس إلى لا شيء من الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته بجسم وهو المطلوب.

قال الشيخ محيي الدين -نفع الله به- في فصل المعرفة من «الفتوحات»: عجبت من طائفتين كبيرتين الأشاعرة والمجسمة في غلطهم في اللفظ المشترك كيف جعلوه للتشبيه، ولا يكون التشبيه إلا في لفظ المثل أو كاف الصفة بين الأمرين في اللسان، وهذا عزيز الوجود في كل ما جعلوه تشبيها من آية أو خبر، وساق الكلام إلى أن قال: ولو قلنا بقولهم لا نعدل من الاستواء الذي هو الاستقرار إلى الاستواء الذي هو الاستيلاء كما عدلوا، ولا سيما فالعرش مذكور في نسبة هذا الاستقراء فيبطل معنى الاستنباط مع ذكر السرير، ويستحيل صرفه إلى معنى آخر ينافي الاستقرار، فكنت أقول: إن التشبيه مثلاً وقع بالاستواء، والاستواء معنى لا بالمستوى الذي هو الجسم، والاستواء حقيقة معقولة معنوية تنسب إلى كل ذات بحسب ما تعطيه حقيقة تلك الذات، ولا حاجة لنا إلى التكلف في صرف الاستواء عن ظاهره.

قال: ولا يمكن عندنا معرفة كيفية ما ينسب إلى الذوات من الأحكام إلا بعد معرفة الذوات المنسوبة إليها، وحينئذ تعرف كيفية النسبة المخصوصة لتلك الذوات المخصوصة كالاستواء والمعية والعين وغير ذلك، وأما المجسمة فلم يكن ينبغي لهم أن يتجاوزوا باللفظ الوارد إلى أحد محتملاته مع إيمانهم ووقوفهم مع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] انتهى.

فهذا نصه: بأن القول بالتجسيم غلط، فإن الإيمان بـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ينبغي القول بالتجسيم؛ فلهذا أعجب من المجسمة القول به مع إيمانهم بـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١]، مع أن الشيخ قائل بإجراء المتشابهات على ظاهرها مع التنزيه بـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١] على طريقة السلف، قال فيما رواه عنه: لما اقتضته الحكمة تكونها مطلوبة لموسى عليه السلام ومن حولها وسبحان الله عن التقييد بالصورة والمكان والجهة، وإن ظهر فيها بمقتضى الحكمة لكونه موصوفًا بصفة رب العالمين الواسع القدوس الغني عن العالمين، وما هو كذلك لا يتقيد بشيء من صفة المحدثات؛ ولهذا ورد في الحديث الصحيح: «**سبحانك حيث كنت**» (١)

فأثبت له التجلي في حيث ونزهه عن أن يتقيد بذلك ﴿**يَا مُوسَى إِنَّهُ**﴾ [النمل: ٩] أي: المنادى المتجلي في النار ﴿**أَنَا اللهُ العَزِيزُ الحَكِيمُ**﴾ [النمل : ٩] فلا أتقيد [بشيء] ما للعزة الذاتية، لكني الحكيم، ومقتضى الحكمة الظهور في صورة مطلوبك.

فهذه الآية بمقتضى تفسير ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- دالة على أن الله تعالى هو المتجلي في النار بمقتضى حكمته، وأنه منزه عن التقيد بذلك لربوبيته وعزته،

---

(١) رواه الطبراني في الكبير (١١/ ١٩٥)، وفي الأوسط (٦/ ٢٩٠).

وأما تقدير المضاف إلى النار كما ذهب إليه البيضاوي حيث قال: ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ﴾ [النمل: ٨] وهو كل مَنْ في تلك الوادي وحواليها من أرض الشام.

وقيل: المراد موسى والملائكة الحاضرون فعدوله عن الظاهر ليفر مَن في النار بغير الله تعالى خلافًا لابن عباس ظنًّا منه أن تفسير ابن عباس يستلزم محذورًا، وقد تبين أنه لا محذور فلا حاجة إلى العدول عن الظاهر، وكيف يحسن العدول مع قوله تعالى:

﴿يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللهُ﴾ [النمل:٩] وما يوهمه التجلي في مظهر النار من التشبيه قد أزاله التنزيه بقوله: ﴿وَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾ [النمل:٨] لمن آمن، ولكن الله أنزله من السماء ماء ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد : ١٧] فالحمد لله على كل حال، وبالله التوفيق وتحقيق الآمال.

خاتمـــة

فيها تنبيهان الأول: في نقل أقاويل السلف في المتشابهات، وأنهم أجروها على ظواهرها مع التنزيه بـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١].

قال البخاري في صحيحه: «وقال أبو العالية: ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ ارتفع، وقال مجاهد: ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ عالٍ على العرش».

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: ونقل مُحيي السُنة البغوي في تفسيره عن ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- وأكثر المفسرين أن معناه: ارتفع، وبنحوه قال أبو عبيدة والفراء وغيرهما.

وأخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب «السُنة» من طريق الحسن البصري عن أمه عن أم سلمة أنها قالت: «**الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر**»[١].

ومن طريق ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه سُئل: كيف استوى على العرش؟ فقال: «**الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، وعلى الله إرساله، وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم**»[٢]

وأخرج البيهقي بسندٍ جيد عن الأوزاعي أنه سُئل عن قوله تعالى:

---

(١) رواه اللا لكائي في «السُّنة» (٣/ ٣٩٧).

(٢) رواه اللالكائي في السنة (٢/ ١٤٣)، وذكره ابن حجر في «فتح الباري» (١٣/ ٤٠٦).

﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان : ٥٩]: «فقال هو كما وصف نفسه»[١].

وأخرج البيهقي بسندٍ جيد عن عبد الله بن وهب قال: «كنا عند مالك فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥]: فأطرق مالك فأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾ كما وصف نفسه، ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع، وما أراك إلا صاحب بدعة أخرجوه»[٢].

ومن طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو المنقول عن أُمِ سَلمة لكن قال فيه: «الإقرار به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٣].

وأخرج البيهقي من طريق إلى داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمه وشريك وأبو عوانة لا يحدون، ولا يُشبهون، ويرون هذه الأحاديث، ولا يقولون: كيف.

قال أبو داود: وهو قولنا، قال البيهقي: وعلى هذا مضى أكابرنا، وأسند اللالكائي عن محمد بن الحسن الشيباني قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان، والقرآن، والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب من غير شبيه ولا تفسير.

ومن طريق الوليد بن مسلم: قال الأوزاعي ومالك والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفة فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف.

---

(١) رواه البيهقي في «الاعتقاد» (١/ ٤٤)، وابن كثير في تفسيره (٢/ ٤٣٨).

(٢) رواه البيهقي في «الاعتقاد» (١/ ١١٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٣٢٦).

(٣) ذكره القيسراني في »تذكرة الحفاظ» (١/ ٢٠٩).

وأخرج ابن أبي حاتم في «مناقب الشافعي» عن يونس بن عبد الأعلى قال: سمعت الشافعي يقول: لله أسماء وصفات لا يسع أحد ردها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه كفر، وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل؛ لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل، ولا بالرؤية والفكر، فنثبت هذه الصفات وننفي عنها التشبيه، كما نفى عن نفسه، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وأسند البيهقي سند صحيح عن أحمد بن أبي الحواري عن سفيان بن عيينة كما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته، والسكوت عنه.

ومن طريق أبي بكر الضبعي قال: فذهب أهل السنة في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥] قال: بلا كيف، والآثار فيه عن السلف كثيرة، وهذه طريقة الشافعي وأحمد بن حنبل.

وقال الترمذي في «الجامع»[1] عقب حديث أبي هريرة في النزول: وهو على العرش كما وصف نفسه في كتابه، كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات.

وقال في باب أفضل الصدقة[2]: قد ثبتت هذه الروايات فنؤمن بها، ولا يتوهم ولا يقال كيف، كذا جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك أنهم أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكروها وقالوا: هذا تشبيه، فقال إسحاق بن راهويه: إنما يكون التشبيه لو قيل: يدٌ كيد، وسمع كسمع،

---

(١) انظر: سنن الترمذي (٥/٤٠٣).
(٢) في الترمذي (٣/٥٠).

وقال في تفسير المائدة قال الأئمة: نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير، منهم الثوري ومالك وابن عيينة وابن المبارك.

وقال ابن عبد البر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة، ولم يكيفو أشياء منها.

وقال إمام الحرمين في «الرسالة النظامية»: اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر، فرأى بعضهم تأويلها، والتزام ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف إلى: الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الله عز وجل، والذي نرتضيه رأيًا وندين الله به: عقيدة اتباع سلف الأمة للدليل القاطع: أن إجماع الأمة حجة، فلو كان تأويل هذه الشريعة حتمًا لا في شك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع انتهى.

وقد تقدم النقل عن أهل العصر الثالث، وهم فقهاء الأمصار كالثوري والأوزاعي ومالك والليث، ومن عاصرهم، وكذا من أخذ عنهم من الأئمة، فكيف لا يؤثر بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة؟! انتهى كلام ابن حجر.

وقد تقدم أن إجماع القرون الثلاثة على إجرائها على مواردها مع التنزيه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١]، ودليل على أن الشارع –صلوات الله عليه– أراد بها ظواهرها، والجزم بصدقة ﷺ دليل على عدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي في نفس الأمر، وإن توهمه العاقل في طور النظر والفكر، فقد مرَّ أن

معرفة الله التي جاءت به الشريعة من التجلي في المظاهر فوق طور الفكر؛ ولهذا قال ﷺ: «**وآمنوا بمتشابهه**»[1]، ولم يقل: أولوها بأفكاركم، فلا حاجة إلى التأويل بالفكر؛ فإن التنزيه الصحيح هو التنزيه الشرعي[2]، وهو عدم التقيد بشيء من المظاهر مع التجلي فيما

(١) رواه الآجري في أخلاق حملة القرآن (ص٢)، وفي الأربعين حديثًا (١٠)، وفي الشريعة (١٥٢).

(٢) **قال العلامة الشعراني**: ما ضلَّ من ضلَّ من المشبِّهة وغيرهم إلا بالتأويل وحمل الآيات والأخبار على خلاف ظاهرها:

ففاتهم بذلك كمال الإيمان بما أخبرت به الرسل عند ربهم ﷺ، ووقعوا في نصرة جانب فكرهم، على إعلام الله تعالى عن نفسه ما ينبغي أن ينسب إليه كما مرَّ تقريره.

وقد أجمع المحققون من أهل الله أنه ليس في كلام العرب مجازٌ أصلاً، إنما وصفوا ألفاظهم حقيقةً لما وضعوها له.

فإنهم وضعوا يد القدرة للقدرة، ويد الجارحة للجارحة، ويد المعروف للمعروف، ومن ادَّعى أنه تُجوِّز في ذلك فعَلَيه النقل، ولا سبيل إلى نقلٍ في ذلك.

ولما قالوا فلانٌ أسدٌ فإنهم وضعوا هذا حقيقةً في لسانهم أن كل شجاعٍ يسمَّى أسدًا، فوصفوا هذا الإطلاق حقيقةً لا مجازًا.

وإذا كان الأمر على هذا فلتعلم أن جميع ما ورد في الكتاب والسنة من الأحاديث التي جاء فيها ذكر اليد والعين والجنب والأصابع وغير ذلك لا يقضي منه بتشبيهٍ؛ لأن التشبيه إنما يكون بلفظة المثل الذي هو المساوي، أو كاف الصفة وما عدا هذين الأمرين فإنما هو ألفاظ اشتراكٍ، فتنسب حينئذٍ متى جاءت إلى كل ذاتٍ بما تعطيه حقيقة تلك الذات، ثم لما ثبت عندنا أنه تعالى لا يشبه الأجسام فيكون مستقرًّا ولا يشبه المعاني فيكون استواؤه استيلاءً في قهرٍ فحينئذٍ قلنا: إن من حمل الحق تعالى على نسبة المعاني فقد حصل في ضربٍ من التشبيه بالمعاني المحدثة، وإذا حصل تشبيهه سبحانه بالمحدثات فأي شيءٍ أنكروه على من قال بالاستقرار الذي هو من صفات الحس، وكلا الأمرين حادثان.

=

ولو جاز إطلاق أحد الأمرين لكان إطلاق الاستقرار أولى في النسبة؛ لكون العرش قد جاء بمعنى السرير في قوله ﷺ: «**إنَّ الكُرسيَّ فِي جوفِ العرشِ كحلقةٍ مُلْقاةٍ في أرض فلاةٍ**».

فأثبت ﷺ وجود عين العرش وماهيته، فخرج العرش بهذا الخبر أن يكون مُلَكًا حتى يستولي عليه، وتعيَّن أن يكون سريرًا، والعرش عند العرب هو السرير، ثم لا يخفى أن حقيقة الاستيلاء يلزم فيها طرء وصفٍ؛ إذ لا يقال استولى على كذا، إلا إذا كان على حالةٍ قبل ذلك ليس هو مستوليًا عليها، فقد تقدَّم على ذلك عدم الاستيلاء ثم حدث الاستيلاء.

فإن قيل: إنما حدث المُستوَلَى عليه.

قلنا: أنه لا يلزم على ذلك أنه حدث له وصفٌ بحدوث الموصوف، وهو سبحانه منـزَّهٌ عن أن تكون صفاته حادثةٌ، وأيضًا فإن الاستيلاء على العرش أو على أمرٍ ما لا يصحُّ عند العرب إلا بعد عدم الاستيلاء كما تقدَّم، ثم أن التشبيه حقيقةً إنما هو في الاستواء، لا في المستوى.

والاستواء نسبةٌ معلومةٌ، فتنسب إلى كل منسوبٍ بما تقتضيه حقيقة ذلك المنسوب، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يقال: استوى على العرش كما استوى بِشرٌ على العراق، وقد عرفنا بشرًا بحدِّه وحقيقته، فعرفنا نسبة استوائه على العراق، فهل حقيقة المستوى على العرش كحقيقة بشر المستوى على العراق، لتصبح المقابلة والمناسبة؟.

وقد تحقَّقنا أنه ليس كمثله شيءٌ، فلا مناسبة.

وحاصل الأمر: أنهم انتقلوا عن التشبيه بمحدثٍ ما إلى التشبيه بمحدثٍ آخر فوقه في المعنى، فأبلغ العقل في تنـزيهه مبلغ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١].

وسمعت شيخنا ﷺ يقول:

من أعظم ما وقع فيه العقلاء من سوء الأدب مع الله تعالى عدم قبولهم ما أضافه الحق إليه، فتراهم يكذبون بكل حالٍ جعل الحق تعالى فيها نفسه مع عباده، فهم ينـزهونه عن كل ما أضافه إلى نفسه، ويجعلون نفوسهم أعلم بربهم من رسولهم، والله تعالى ما أمرهم أن ينـزهوه إلا بما أنزله على ألسنة رسله فقط لا بعقولهم.

شاء منها كما قال تعالى: ﴿وَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾ [النمل : ٨] بعد قوله: ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [النمل : ٨].

وقوله ﷺ: «سبحانك حيث كنت»[1] لا التنزيه العقلي الصرف، وهو عدم التجلي في شيء من الظاهر، والحمد لله الأول الآخر.

والتالي نُورد فيه أحاديث مسندة تبركًا وذكرى: أخبرنا شيخنا -العارف بالله- صفي الدين أحمد بن محمد المدني نفع الله به عن شيخه -العارف بالله- أبي المواهب أحمد ابن علي العباسي التناوي ثم المدني عن الشمس محمد بن أحمد الرملي عن زين الدين زكريا بن محمد الأنصاري عن الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني عن أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد التنوخي عن السند أبي نصر محمد بن محمد المزي عن جده أبي النصر محمد بن هبة الله الشيرازي عن الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن عساكر الدمشقي عن أبي الحسن عبيد الله بن محمد بن أبي بكر أحمد بن البيهقي عن جده الإمام أبي بكر

=

وقد قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠]: يعني عمَّا يصفوني بعقولهم، لا بما وصفت به نفسي.

ومعلومٌ أن: العزة هي المنعة، فامتنعت ذاته أن تكون محلا لما وصفه به الملحدون، والحق تعالى منـزَّهُ الذات لنفسه ما تنـزه بتنـزيه عبده إياه؛ فلذلك كان تنـزيه الله تعالى الذي هو المنـزه محلاً لأثر هذا العمل، فتفطن لهذه الإشارة فإنها في غاية اللطف.

وكان شيخنا ﷺ **يقول**: لا يوجد لنا قطُّ تنـزيهٌ مطلقٌ مجردٌ عن التشبيه أبدًا، لأن ذلك سُمِعَ في الشرع، ولم يوجد في العقل، وأعظم ما وصلت عقولهم إليه قولهم: أن استواء الحق كبشر على مملكته كما مرَّ.

(١) رواه الطبراني في «الكبير» (١١/ ١٩٥).

أحمد بن الحسين البيهقي أنا أبو علي الحسين بن محمد الروذباري أنا أبو بكر بن دامة ثنا أبو داود ثنا أحمد بن صالح ثنا ابن وهب أخبرني هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ:

«إن موسى ﷺ قال: يا رب أرنا الذي أخرجنا ونفسه من الجنة، فأراه الله ﷻ آدم ﷺ، فقال: أنت أبونا آدم؟ فقال له آدم: نعم، قال: أنت الذي نفخ الله فيك من روحه، وعلمك الأسماء كلها، وأمر الملائكة فسجدوا لك، قال: نعم، قال: فما حملك على أن أخرجتنا ونفسك من الجنة، قال له آدم: ومن أنت؟ قال: أنا موسى، قال: أنت موسى نبي بني إسرائيل الذي كلمك الله من وراء الحجاب لم يجعل بينك وبينه رسول من خلقه، قال: نعم، قال: فما وجدت أن ذلك كان في كتاب الله قبل أن أُخلق، قال: نعم، قال: تلومني في شيء سبق من الله عز وجل القضاء قبلي؟! قال رسول الله ﷺ: عند ذلك فحجَّ آدم موسى ﷺ»[1].

أخبرنا شيخه العارف بالله صفي الدين أحمد بن محمد المدني نفع الله به بسنده السابق إلى البيهقي: ثنا أبو بكر محمد بن الحسن بن فوركة ثنا عبد الله بن جعفر بن أحمد ثنا يونس بن حبيب ثنا أبو داود يعني: الطيالسي ثنا حماد بن سلمة عن واصل بن عطاء عن وكيع عن أبي رزين يعني: العقيلي قال: كان النبي ﷺ يكره أن يُسأل، فإذا سأله أبو رزين أعجبه، قال: قلت: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟

---

(١) رواه البخاري (٤/ ١٧٦٤)، ومسلم (٤/ ٢٠٤٢)، وأبو داود (٤/ ٢٢٦)، والترمذي (٤/ ٤٤٤)،والنسائي في الكبرى (٦/ ٤٤٤)، وابن ماجه (١/ ٣١)، وأحمد (٢/ ٢٤٨)، والبيهقي في الشعب (١/ ٢٠٤)، وابن أبي عاصم في «السُّنة» (١/ ٦٣)، والضياء المقدسي في «الأحاديث المختارة» (١/ ١٧٧).

قال ﷺ: **«كان في عماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء، ثم خلق العرش على الماء»**[1].

أخبرنا شيخنا العارف بالله صفي الدين أحمد بن محمد المدني بسنده إلى البيهقي: أنا أبو القاسم عبد الرحمن بن عبيد الله الحرفي ببغداد ثنا أحمد بن سلمان هو أبو بكر النجار ثنا عبد بن عبد الواحد بن شريك ثنا نعيم بن حماد ثنا عثمان بن كثير بن دينار عن محمد بن مهاجر عن عروة بن رويم عن عبد الرحمن بن غنم عن عبادة بن الصامت ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«إن من أفضل إيمان المرء أن يعلم أن الله ﷻ معه حيث كان»**[2] انتهى.

اللهم لك الحمد أنت قيوم السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت مالك السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت ربُ السماوات والأرض ومن فيهن، اللهم صلِّ على سيدنا ونبينا محمد عبدك ورسولك النبي الأمي، وعلى آله وأصحابه وسلم صلاةً وتسليمًا فائضي البركات على الآفاق والأنفس عدد خلقك بدوامك، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

قال مؤلفه رحمه الله: تم تسويده ضحوة يوم السبت من محرم الحرام، مفتتح بمنزله بظاهر المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام عدد خلق الله بدوام ملك الله.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) رواه الترمذي (٥/ ٢٨٨)، وابن ماجه (١/ ٦٤).

(٢) رواه البيهقي في «الشعب» (١/ ٤٧٠).

إيضاح المقصود
من معنى
وحدة الوجود

تصنيف
الشيخ الإمام عبد الغني النابلسي
المتوفى ١١٤٣ هـ

تحقيق وتعليق
الشيخ أحمد فريد المزيدي
من علماء الأزهر الشريف

ترجمة الشيخ المصنف

هو سيدنا الشيخ عبد الغني النابلسي الإمام العلامة العارف ذو المؤلفات الكثيرة، والرقائق الشهيرة، والشعر الرائق الغزير، والإنشاء البديع النضير، والخطب الرائقة، والمحاسن الفائقة.

لم يكن له مثيل في حل كلام الشيخ ابن عربي. وألف كتبًا لا تحصى، ودرس قديمًا بالجامع قرب داره، وأخيرًا أُعطي تدريس السليمية.

من مصنفاته:

- ديوان الحقائق.
- إيضاح الدلالات في سماع الآلات.
- إيضاح المقصود عن معنى وحدة الجود (كتابنا هذا).
- تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد (تحت قيد التحقيق).
- تعطير الأنام في تفسير الأحلام.
- التوفيق الجلي بين الحنبلي والأشعري.
- ثبوت القدمين في سؤال الملكين (بتحقيقنا).
- ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الأحاديث.
- رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة.
- السر المختبي في ضريح ابن عربي (تحت الطبع).
- الرد المتين على منتقصي العارف بالله محيي الدين (قيد التحقيق).
- رد الجاهل إلى الصواب في جواز إضافة التأثير إلى الأسباب (قيد التحقيق).

توفي في خامس عشرين شعبان، يوم الأحد قبل الظهر، سنة ١١٤٣ هـ.

وانظر: سلك الدرر للمرادي (٣/ ٣٠)، وتراجم بعض أعيان دمشق لابن شاشو (١٥٦)، والأعلام للزركلي (٤/ ١٥٨).

الحمد لله الموصوف بوحدة الوجود على ما يعرفه المعاينون [illegible]
لا على المعنى الفاسد الذي عند أهل الإلحاد والزندقة وأهل الإنكار
والجحود لأنه كل شيء من جهة نفسه معدوم مفقود وإنما هو بوجود
الله تعالى موجود والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي فتح الله بأنواره
شريعته كل باب مسدود لمن حافظ على الأحكام الشرعية وأقام الحدود
وعلى آله وأصحابه وتابعيه وأنصاره وأحزابه المؤمنين بالعهود
وسلم تسليما أما بعد فيقول العبد الفقير إلى مولاه القدير عبد الغني بن
إسماعيل ابن النابلسي عفا الله تعالى عنه وأمده بمدده هذه رسالة
عملتها في تحقيق المعنى المراد عند أهل الله تعالى المحققين الأمجاد بالكلام في
وحدة الوجود وقولهم بأنه لا شيء مع الله تعالى موجود وبيان صحة هذه المقالة
ونفي ما عداها من ضلالات أهل الغواية والجهالة والحكم على ما يخالف
ذلك بالاستحالة وسميتها إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود ومن
الله تعالى استمد الإعانة على هذه الإبانة وهو حسبي ونعم الوكيل والله يقول الحق
وهو يهدي السبيل اعلم أن هذه المسألة وهي مسألة وحدة الوجود
قد أكثر العلماء فيها الكلام قديما وحديثا وأنكرها قوم جاهلون بها
غافلون محجوبون وقبلها قوم آخرون عارفون محققون ومن أنكرها إنما
[illegible] أنكرها [illegible]

صورة الصفحة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المصنف

الحمد لله الموصوف بوحدة الوجود، على ما تعرفه المعاينة والشهود، لا على المعنى الفاسد، الذي عند أهل الإلحاد والزندقة، وأهل الإنكار والجحود.

لأن كل شيء من جهة نفسه معدوم مفقود، وإنما هو بوجود الله تعالى موجود.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد، الذي فتح الله بأنوار متابعته كل باب مسدود، لمن حافظ على الأحكام الشرعية وإقامة الحدود، وعلى آله، وأصحابه، وتابعيه، وأنصاره، وأحزابه المؤمنين بالعهود، وسلم تسليمًا.

أمَّا بعد ..

فيقول العبد الفقير إلى مولاه القدير: عبد الغنى بن إسماعيل بن النابُلسي، أخذ الله تعالى بيده، وأمدّه بمدده:

هذه رسالة عملتها في تحقيق المعنى المراد، عند أهل الله تعالى المحققين الأمجاد بإطلاقهم، وحدة الوجود، وقولهم: «بأنه لا شيء مع الله تعالى موجود».

وبيان صحة هذه المقالة، ونفي ما عداها من ضلالات أهل الغواية والجهالة، والحكم على ما يخالف ذلك بالاستحالة.

وسمَّيتُها: «**إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود**».

ومن الله تعالى أستمد الإعانة على هذه الإبانة، وهو حسبي ونعم الوكيل، ﴿وَاللهُ يَقُولُ الحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب : ٤].

اعلم أن هذه المسألة، وهي مسألة وحدة الوجود، قد أكثر العلماء فيها الكلام قديمًا وحديثًا، وردّها قوم قاصرون غافلون محجوبون،وقبلها قومٌ آخرون عارفون محققون.

فمنهم من ردّها لعدم فهم معناها عند القائلين بها وتوهُّمه منها المعنى الفاسد، فلا التفات لردِّه، كائنًا من كان لصدّه عن الحق.

وإنما رده في حقيقة الأمر؛ واقع على ما فهمه من المعنى الفاسد لا على هذه المسألة، فهو إلى صور الضلال ورده.

وأما القائلون بها؛ فلأنهم العلماء العارفون، والفضلاء المحققون أهل الكشف والبصيرة الموصوفون بحُسن السيرة، وصفاء السريرة كالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، **والشيخ شرف الدين بن الفارض**(١).

---

(١) هو سيدنا سلطان العاشقين عمر بن أبي علي بن مرشد بن علي، الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة، أبو حفص، ويقال أبو القاسم، المعروف بابن الفارض، ويقال المفرض، الملقب في جميع الآفاق بسلطان المحبين والعشاق، المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق، بأنه سيد شعراء عصره على الإطلاق.

له النظم الذي يستخف أهل الحلوم، والنثر الذي تغار منه النثرة، بل سائر النجوم.

قدم أبوه من حماة إلى مصر، فقطنها، وصار يثبت الفروض للنساء والرجال بين يدي الحكام، ثم ولي نيابة الحكم، فغلب عليه التلقيب بالفارض.

=

=

ثم وُلد له بمصر صاحب الترجمة، في القعدة سنة ست وخمسين أو ستين وخمسمائة، فنشأ تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة، وعبادة وديانة، بل زهد وقناعة وورع، أسدل عليه لباسه وقناعه، فلما شب وترعرع، اشتغل بفقه الشافعية، وأخذ الحديث عن الحافظ ابن عساكر، وعنه الحافظ المنذري، وغيره، ثم حُبّب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفية، فتزهد وتجرد، وصار يستأذن أباه في السياحة، فيذهب فيسبح في الجبل الثاني من المقطم، ويأوى إلى أحد أوديته مرة، وفي أحد المساجد المهجورة في خرابات القرافة مرة ، ثم يعود إلى والده فيقيم عنده مرة فيشتاق للتجرد فيعود إلى الجبل، وهكذا، حتى ألف الوحش، وألفه الوحش، فصار لا يفر منه، ومع ذلك لم يفتح عليه بشيء، حتى أخبره الشيخ البقال أنه إنما يُفتح عليه بمكة. فخرج فورًا في غير أشهر الحج، ذاهبًا إلى مكة، فلم تزل الكعبة أمامه حتى دخلها، وانقطع بوادٍ بينه وبين مكة، عشر ليال، ففُتح عليه، فصار يذهب من ذلك الوادي وصحبته أسد عظيم إلى مكة، فيصلى بها الصلوات الخمس، ويعود إلى محله من يومه، وأنشأ غالب نظمه حالتئذ، وكان الأسد يكلمه، ويسأله أن يركب عليه فيأبى.

وأقام كذلك نحو خمسة عشر عامًا ثم رجع إلى مصر فأقام بقاعة الخطابة بالجامع الأزهر، وعكف عليه الأئمة، وقصد بالزيارة من الخاص والعام، حتى أن الملك الكامل كان ينـزل لزيارته، وسأله أن يعمل له ضريحًا عند قبره بالقبة التي بناها على ضريح الإمام الشافعي فأبى.

وكان جميلاً نبيلاً، حسن الهيئة والملبس، حسن الصحبة والعشرة، رقيق الطبع، عذب المنهل والمنبع، فصيح العبارة، دقيق الإشارة، سلس القياد، بديع الإصدار والإيراد، سخيًا جوادًا.

توجه يومًا إلى جامع عمرو، فلقيه أحد المكارية، فقال: اركب معي على الفتوح، فركب، فمر به أحد الأمراء، فأعطاه مائة دينار، فدفعها للمكاري.

ورأى المصطفى في نومه، فقال: إلى من تنسب؟ فقال: يا رسول الله، إلى بني سعد، قبيلة حليمة. فقال: بل نسبك متصل بي. يعني نسبة محبة وتبعية.

وقعد يومًا بباب قاعة خطابة الجامع الأزهر، وحوله جمع من المجاورين، فجعل أحد العجم كلما

=

ذكروا حالاً من أحوال الدنيا، كالطشتخانة يقول: هذا من زخم العجم ويفخم، فأذّن المؤذنون، ورفعوا أصواتهم بالأذان جملة، فقال: هذا من زخم العرب.. وصرخ، وتواجد هو والحاضرون، فصارت ضجة عظيمة.

ومرّ رجل ومعه بلالين - أي مآزر- فدعا رجل: يا صاحب البلالين، فطرب الشيخ وصاح، وبكى وناح.

ومن خوارقه العجيبة، وأحواله الغريبة، أنه رأى حملاً لسقاء، فكلف به وهام، وصار يأتيه كل يوم ليراه، ويبقى بإجماله شيئًا كثيرًا.

وكان يشخص في أحد الأيام إلى الأسطوانة، أو العمود الأسبوع فأكثر، فلا تطرف عينه.

وله من أمثال هذه الواقعات كثير، وفي هذا القدر منها كفاية، وناهيك بديوانه الذي اعترف بحسنه الموافق والمخالف، والمعادي والمحالف، سيما القصيدة التائية، وقد اعتنى بشرحها جمع من الأعيان: كالسراج الهندي الحنفي، والشمس البساطي المالكي، والشيخ علوان الحموي، والجلال القزويني الشافعي، غير متعقبين، ولا مبالين بقول المنكرين الحساد: شعره ينعت بالاتحاد.

وكذا شرحها الفرغاني والقاشاني والقيصري وغيرهم، وعلى الخمرية وغيرها عدة شروح.

وقال أحد أهل الرسوخ: إن الديوان كله مشروح.

وذكر أحد الأكابر أن واحد من أهل الظاهر في عصر الحافظ ابن حجر كتب على التائية شرحًا، وأرسله إلى أحد عظماء الصوفية الوقت ليقرضه، فأقام عنده مدة، ثم كتب عليه عند إرساله إليه:

سَارَتْ مُغَرِّبَةً وَسِرْتُ مُشَرِّقًا شَتَّانَ بَيْنَ مُشَرِّقٍ وَمُغَرِّبِ

فقيل له في ذلك، فقال: مولانا الشارح اعتنى بإرجاع الضمائر والمبتدأ والخبر والجناس والاستعارة، وما هنالك من اللغة والبديعين، ومراد الناظم وراء ذلك كله.

وقد أثنى على ديوانه حتى من كان سيئ الاعتقاد، منهم ابن أبي حجلة الذي عزره السراج الهندي

=

بسبب الوقيعة فيه فقال: هو من أرق الدواوين شعرًا، وأنفسها درًا، برًا وبحرًا، وأسرعها للقلوب جرحًا، وأكثرها على الطول نوحًا.

إذ هو صادر عن نفثة مصدور، وعائق مهجور، وقلب بحر النوى مكسور.

والناس يلهجون بقوافيه، وما أودع من القوى فيه، وكثر حتى قل من لا رأى ديوانه، أو طنت بأذنه قصائده الطنانة.

قال الكمال الأدفوي:

وأحسنه القصيدة الفائية التي أولها:

قلبي يحدثني بأنك متلفي واللامية التي أولها: هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل. والكافية التي أولها: ته دلالا فأنت أهل لذاكا

وقال: وأما التائية، فهي عند أهل العلم -يعني الظاهر- غير مرضية، مشعّرة بأمور ردية.

وكان عَشّاقا يعشق مطلق الجمال حتى أنه عشق أحد الجِمال، بل زعم أحد الكبار أنه عشق برنيّة في دُكّان عطار.

وذكر القوصي في «الوحيد» أنه كان للشيخ جوارٍ بالبهنسا يذهب إليه، فيغنين له بالدف والشبابة، وهو يرقص ويتواجد.

ولكل قوم مشرب، ولكل جماعة مطلب، ليس سماع الفساق كسماع سلطان العشاق.

ولم يزل على حالة راقيًا في ماء كماله، حتى احتضر، فسأل الله أن يحضّره في ذلك الهول العظيم جماعة من الأولياء، فحضره جماعة منهم البرهان الجعبري.

فقال فيما حكاه سبط صاحب الترجمة: رأيت الجنة لما مثلت له بكى وتغير لونه.

ثم قال:

إنْ كَانَ مَنْزِلَتِي فِي الحُبِّ عِنْدَكُمُ ... مَا رَأَيْتُ فَقَدْ ضَيَّعْتُ أَيَّامِي

قال: فقلت له: يا سيدي، هذا مقام كريم. فقال: يا إبراهيم، رابعة -وهي امرأة- تقول: وعزتك ما عبدتك رغبةً في جنتك بل لمحبتك، وليس هذا ما قطعت عمري في السلوك إليه.

=

فسمعت قائلاً يقول له: ما تروم؟ قال: أروم وقد طال المدى منك نظرة، فتهلل وجهه، وقضى نحبه. فقلت: إنه أُعطى مرامه انتهى.

وقد شنع عليه بذلك المنكرون، فقال أحدهم: لما كشف له الغطاء، وتحقق أنه هو غير الله، وأنه لا حلول ولا اتحاد، قال ذلك.

وقال أحدهم: قال لما حضره ملائكة العذاب الأليم: أستغفر الله، ﴿**سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ**﴾ [النور:١٦] أما سمع هذا المخذول القائل قول المصطفى: «**إن الله عند كل لسان قائل** كيف» والمنكر مقرٌ بأن سبب قوله ذلك إنما وقف عليه بالعيان لا بالبرهان، وأهل الظاهر لا منهاج لهم في مشاهدة هاتيك السرائر، فمن أين لهم أنه شاهد ملائكة العذاب؟! وأما البرهان بأنه من أعيان أهل الكشف والعيان، وقد أبر عن معاينته ذلك، فما هذا التعصب الموقع في خيال الخبال، والجار إلى بلاء الوبال؟

والحاصل أنه اختلف في شأن صاحب الترجمة، وابن عربي، والعفيف التلمساني، والقونوي، وابن هود، وابن سبعين، وتلميذه الششتري، والصفار، وابن مظفر.

ومن الكفر إلى القطبانية كثرت التصانيف من الفريقين في هذه القضية.

ولا أقول كما قال أحد الأعلام: سلم تسلم والسلام، بل أذهب إلى ما ذهب إليه أحدهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم، ويحرم النظر في كتبهم على من لم يتأهل لتنـزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة، وقول أحد جهابذة الفقه والأثر: (ولا يؤول إلا كلام المعصوم) غير معتبر، وإن جل قائله، كيف وهو رضي الله عنه، قد ملأ كغيره كتبه الفقهيه والحديثية بتأويل النصوص والوجوه، واعتنى عليه بالجمع بين الكلامين المتناقضين، وتنـزيل الخلاف على حالين، وقد وقع لجماعة من الكبار الرجوع عن الإنكار.

حكي أن الشمس بن عمارة المالكي كان ينكر، فتوجه لزيارة أخوة يوسف، فأجهده العطش، ولم يجد ماء إلا في قلّة على قبر الشيخ، فرجع.

وكان العز بن جماعة ينكر، فرأى في نومه جماعة قد أوقفوا بين يدي الشيخ، وقيل له: هؤلاء المنكرون

والعفيف التلمساني(١).

=

فاقطع ألسنتهم، فانتبه مذعورًا، ورجع.

وقال لي فقيه عصره شيخنا الرملي: إن أحد المنكرين رأى أن القيامة قامت، ونصبت أوان في غاية الكبر، وأغلى فيها ماء حتى تطاير منه الشرار، وجيء بجماعة ضبائر ضبائر، فسلقوا فيها حتى تهرّى اللحم والعظم، فقال: ما هؤلاء؟ فقال: الذين ينكرون على ابن عربي وابن الفارض.

قال: ولما وصل شيخ الإسلام محمد بن إلياس، قاضي القضاة إلى مصر، صار ينال من الشيخ، وتوعد زواره، ومن ينشد كلامه يوم الجمعة عند قبره على العادة، وتطلب شرح المنهاج للسبكي لكونه حطَّ فيه على الشيخ ونقصه فابتلي بمرض، فما شفي منه حتى رجع عن ذلك. والحكايات في معنى ذلك كثيرة.

مات سنة اثنين وثلاثين وستمائة. ودفن بالقرافة. وانظر: الكواكب الدرية (٥٦٤) بتحقيقنا.

(١) هو شيخ الإسلام سليمان بن علي بن عبد الله ياسين العفيف التلمساني، الذكي الحاذق، المنطقي الخارق، تلميذ الصدر القونوي، صاحب شرح الأسماء الحسنى، وشرح منازل السائرين، وشرح مواقف النفري، وشرح الفصوص، وصاحب كتاب الخلوة، وعمل فيه أربعين خلوة، كل خلوة أربعين يومًا.

مات سنة خمس وسبعين وستمائة.

وأثنى عليه ابن سبعين وفضَّله على شيخه القونوي، فإنه لما قدم شيخه القونوي رسولاً إلى مصر، اجتمع به ابن سبعين لما قدم من المغرب -وكان التلمساني مع شيخه القونوي- قالوا لابن سبعين: كيف وجدته؟ -يعني في علم التوحيد- فقال: إنه من المحققين، لكن معه شاب أحذق منه، وهو العفيف التلمساني.

وكان يقول: كان شيخي القديم متروحًا متفلسفًا، والآخر فيلسوفًا متروحًا- يعني القونوي- فإنه =

أخذ عنه. ولم يدرك الشيخ ابن عربي.

والعفيف هذا من عظماء الطائفة القائلين بالوحدة المطلقة.

ومن كفّر ابن عربي، فهو إلى تكفير هذا أسرع لاعترافهم بأنه أحذق منه ومن غيره من القائلين بذلك، حتى قال بعضهم: هو كبيرهم الذي يعلمهم السحر.

وقال بعضهم: هم لحم خنـزير في صحن صيني، وإنه يدرج السم القاتل في كلامه لمن لا فطنة له بأساس قواعده، ورموه بعظائم من الأقوال والأفعال، وزعموا أنه كان على قدم شيخ شيخه في أنه لا يحرم فرجًا، وأن عنده أن ما ثم غير ولا سوي بوجه من الوجوه، وأن العبد إنما يشهد السوي إذا كان محجوبًا، فإذا انكشف حجابه، ورأى أن ما ثم غيره، تبين له الأمر، ولهذا كان يقول: نكاح الأم والبنت والأجنبية شيء واحد، وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا حرام علينا، فقلنا حرام عليكم.

وكان يقول: القرآن يوصل إلى الجنة، وكلامنا يوصل إلى الله.

وذكر عنه أبو القاسم عمر المراغي الصوفي، فيما حكاه عنه ابن حجر في تاريخه أنه قرأ عليه «المواقف النفرية» قال: فجاء موضع يخالف الشرع، فخالفته، فقال: إن كنت تريد أن تعرف علم القوم، فخذ الشرع والكتاب والسنة ولفها واطرحها، فانقطعتُ عنه من ذلك اليوم.

وذكروا أنه دخل على أبي حيان، فقال له: من أنت؟ قال: العفيف التلمساني، وجدي من قبل الأم ابن سبعين. فقال: أي والله، عريق أنت في الإلهية يا كلب يا ابن الكلب.

وأكثروا من نقل هذا الهذيان في شأن شيخه، ولم يثبت عنهم شيء من ذلك بطريق معتبر. بل نقول إنهم دسوا في كتبهم ما ليس منها، وأدرجوا في كلامهم ما لم يقولوه، والتعصب يصنع العجائب.

نعم، هم قائلون بأن واجب الوجود هو الوجود المطلق، ومبني طريقهم على ذلك، وقد تكلم معهم في ذلك المحقق التفتازاني والسيد الجرجاني، وأطنبا في الرد عليهم، لكنه- أعنى الشريف في حاشية التجريد- اضطرب، وقد اعتذر حجة الإسلام عمن أوهم كلامه الاتحاد من القوم،

فقال: إنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، صار لهم ذلك حالاً ذوقيًا، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستغرقت فيها عقولهم، وصاروا كالمبهوتين، ولم يبق فيهم متسع، فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكرًا وقع دون سلطان عقولهم فقال بعضهم: أنا الحق، وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شاني، وقال الآخر: ما في الجبَّة سوى الله. وكلام العشاق حال السكر يطوي ولا يحكى، فلما خف سكرهم، وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في الأرض، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبهه، كقول العائق حال عشقه:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا

ولا يبعد أن يفاجأ الإنسان مرآة، فينظر فيها، ولم يكن رأي المرآة قط، فيظن أن صورتها التي يراها في المرآة هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمر في الزجاج، فيظن لون الزجاج، فإذا ألف ذلك، ورسخت قدمه، استهتر وقال:

رَقَّ الزُّجَاجُ وَرَقَّتِ الخَمْرُ وَتَشَابَهَا فَتَشَاكَلَ الأَمْرُ

فَكَأَنَّمَا خَمْرٌ وَلاَ قَدَحٌ وَكَأَنَّمَا قَدَحٌ ولاَ خَمْرُ

وهذه الحالة إذا علمت سميت -بالإضافة إلى صاحبها- فناء الفناء، لكونه فني عن نفسه وعن فنائه، ويسمى هذا الحال بالإضافة إلى المستغرق فيه بلسان المجاز اتحادًا، وبلسان الحقيقة توحيدًا .

ومن كلام العارف التلمساني: التربية بحسب كل موجود، إنما هي بقدر ما يحتاجه، فمتى زادت عن قدر حاجته، وانعكس معنى التربية إلى ضده، فتصير زيادة التربية، عدم تربية في حق ذلك المربوب.

وقال: قال أهل الله إن أهل الجحيم يجري فيهم العذاب مدى علمه تعالى، ثم ينعطف عليهم بالرحمة فينعمهم في النار بها حتى لو خُيروا لاختاروها على الجنة.

وقال: إن ظهرت لك الوحدانية، أريت القادر حيث القدرة، وكل فعل رأيته من فاعل، طبيعيًا كان الفعل أو إراديًا، جسمانيًا أو روحانيًا، عقليًا أو خياليًا، فتلك القدرة قدرته تعالى، وهو حيث

وجدت قدرته، فمن عرف القدير سبحانه هذه المعرفة، سلم لكل قادر، وغدر كل غادرٍ وجائر، ومن هذه الحقيقة قال السيد المسيح:«من لطمك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر»،وقال:« من سلب رداءك فزده قميصك، ومن سخرك ميلا، فامض معه ميلين».

وكان بعضهم إذا علق بمرقعة عود شجرة، وقف معه حتى يحقق معنى هذا الشهود، ثم ينفصل بنسبة اسم آخر.

وقال: الذي يخص الناطق بالوحدانية في مقام التحقيق أن يشهد أن القوة لله جميعا، فإن ضعفت عن إدراك هذا، فاعلم أنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

وقال: العلم لا ينقص عن درجة العليم، فإن علمه لا يكثر ويقل لاستيعاب علمه كل معلوم في كل آن لا ينقسم، وإنما المبالغة للتنـزل إلى إفهام المحجوبين وعلى عادتهم.

وقال: إذا شهدت أنه لا علم إلا الله، علمت أن كل شيء عالم، وعلمت أن كل علم حق، ولو فرضنا جاهلاً حكم بحكم هو جهل عند المحجوبين، رآه العارف علما لأنه قام بحق المرتبة التي هو فيها لا يتجاوزها ﴿ مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ [الملك:٣].

فإذا رآه بعين حق يكون الباطل فيها.

وقال: الحكيم تعالى يعطي كل موجود على قدر استعداده، فكمال حكمة كل كامل على قدر كمال استعداده ونقصه، فالاستعداد هو القدر الإلهي.

وقال: الاستعداد قد يكون مركبًا من ذات المستعد، ومن عوارض وجوده وزمانه ومكانه، فالاستعداد هيئة اجتماعية تحصل من مجموع ذلك.

وقال: المسبب حيث الأسباب، وحيث رأيت القدرة، فثم القادر، فكمال الحكمة التي بها يسمى الحكيم حكيمًا ، فرع من القدر الجاري على وفق الاستعداد.

وقال: كل من حكم أو أحكم أو نال الحكمة، فإنما نال صفةً من صفات الحكيم سبحانه.

وقال: إذا رأيت الحكمة فهناك الحكيم الحق، فلا تستوحش واستأنس، فإنك بحضرته.

وقال: الحق تعالى لا يظلم الناس شيئًا، فمن كان استعداده للكمال ظهر كاملاً، ومن كان متوسطًا أو

متأخرًا ظهر كذلك ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ﴾ [يونس: ٦٤].

وقال: متى فرطت في العدل فإنك ظالم، وبقدر ما أنت به ظالم تعاقب جزاءً وفاقًا.

وقال: العارف ليست مداركه من النطق وإن كان معدودًا من الصدق، بل من عين العيان، لا من الفكر ولا الوهم ولا الخيال التي هي مادة الأذهان.

وقال: رأس كل شيء ما منه يغتذي، فكان عالم النبات مقلوب، وعالم الحيوان مكبوب، وعالم الإنسان منصوب.

وقال: من لطف مزاجه برياضة أو خلوة إذا سمع كلامًا يكاد ينزعج له، يشوش عليه الصوت الضعيف فضلاً عن القوى، ويصير النطق النفسي عنده في الظهور كالنطق الحسي عند العامة.

وقال: في الحيوان من ينطق بألسنة الأقوال بأصوات يفهمها بعضهم.

وقال عن النفري: قال لي إن عارضك سواي فاصرخ إلي، فإن نصرتك فنم في نصري، وإن أقمتك في الصراخ فنم فيه، وإقامتي لك في الصراخ من نصري؛ وذلك لأنه إذا استمر في الصراخ، خيرٌ له من أن ينقطع باليأس، فما أقيم إلا في خير، وإن انقطع باليأس فاستعداده بالحرمان قتَله.

وقال: معنى سريع الحساب عند الطائفة: إن حسابهم من أنفسهم، وحقيقة أن يمتاز لكل أحد وجه الحقيقة، فيظهر له هل هو من قسط الباطل، فإن كان منه، احتاج إلى السبك حتى ينشأ نشأة أخرى ملائمةً للحقيقة.

وقال: ليس الرجاء والخوف من أوصاف الصوفية؛ لأن الرجاء طمع، وهم يطالبون أنفسهم بمفارقة الطمع، والخوف جبن وبخل بالنفس أو المال، وذلك من سفاف الأخلاق.

وقال: التصوف: تبديل الأخلاق المذمومة بالمحمودة.

وقال: سمعت ابن هود يقول: إذا لم تدخل يدي النار فلا أتألم، لم تثبت لي ولاية، ثم تعقبه بقولهم إذا برقت بارقة من التحقيق، ولم يبق حال ولا همة.

وقال: قال النفري: أفني على النار، فرأيت جيم الجنة جيم جهنم، وما به يعذب عين ما به ينعم.

وقال: من علم أن الحق هو مالك الملك حقيقةً لا مجازًا، لم يعترض على الملوك فيما تجري به أحكامهم،

والشيخ عبد الحق بن سبعين[(١)].

=

فإنها أحكام الله حقيقة، ويدل الله على قلب الملك، بل قلب الملك هو يد الله المتصرفة، تتصرف في الخواطر، ثم ينقلها إلى الخلق بالظواهر، والعام تنسب ذلك التصرف للمخلوق، والشاهد ينسبه للخالق، ولذا قالوا: من نظر إلى الناس بعين الحقيقة، عذرهم، ومن نظرهم بعين الشريعة، مقتهم، وسواء كان الملك من ملة الهدى أو الضلالة، فإن الهادي والمضل هو الله.

وقال: الباري قادر مطلق فيلزم أن القادر المطلق مختار، وغير المختار لا يكون قادرًا، وغير القادر لا يكون إلهاً.

وقال: القادر المطلق قادر على الظلم والعدل، فإذا ترك الظلم مع قدرته على فعله، فعل العدل مع قدرته على تركه، ثبت أنه مختار.

وقال: القادر المطلق له كل شيء، وليس عليه شيء إلا ما جعله على نفسه فضلاً أو عدلاً، فهو من باب له لا عليه.

وقال: القادر المطلق له الأسماء الحسنى على الإطلاق، فله إطلاق العلم، فلا يتعذر عليه علم جزئية ما، ولهذا أحاط بكل شيء علما، فلا يعلمه من وجه ويجهله من وجه إلا بعلم من خلق.

وقال: القادر المطلق له الغنى المطلق، فليس عليه أن يخلق لأجل نفسه، لأنه غني بذاته لا بفعله، وليس كالإنسان الذي توصله أفعاله إلى غايته.

وقال: علم الله أزلي لأنه صفة ذاتية، فأجزاء المكونات على اختلاف اعتباراتها بكل وجه وصورة قد أحاط العلم بها من قبل إيجادها قبليّة، ولا أول لها، فالمحدث قديم في العلم قدم معيّة لا تبعيّة، ومن هنا نشأ غلط من قال بقدم العالم؛ إذ القديم بالعلم لا يكون قديمًا بالوجود؛ لأن العالم في العلم معدوم من جهة الوجود، وإن كان موجودًا من جهة العلم، فلا معنى للعلم إلا الإحاطة بالمعلوم قبل وجوده ليوجد على ما في العلم، ولا يحسن أن يقال العالم قديم في العلم بل العالِم به قديم. انظر: مرآة الجنان (٤/ ٢١٦)، البداية والنهاية (١٣/ ٣٢٦)، النجوم الزاهرة (٨/ ٢٩).

(١) هو بحر الحقائق المتفرد بأسرار الدقائق، عبد الحق إبراهيم بن محمد بن نصر بن فتح بن سبعين. قطب الدين أبو محمد الإشبيلي المرسي، والرقوطي الأصل، الصوفي المشهور.

درس العربية والآداب بالأندلس، ثم ارتحل إلى سبته، وانتحل التصوف على قاعدة زهد الفلاسفة

=

وتصوفهم، وعكف على مطالعة كتبه، وجد واجتهد، وجال في بلاد المغرب، ثم رحل إلى المشرق، وحجَّ حججًا كثيرة، وشاع ذكره، وعظم صيته، وكثر أتباعه على رأي أهل الوحدة المطلقة، وأملى عليهم كلامًا في العرفان على رأي الاتحادية، وصنف في ذلك أوضاعًا كثيرة، وتلقوها عنه، وبثوها في البلاد شرقًا وغربًا.

وقد ترجمه ابن حبيب فقال: صوفي متفلسف، متزهدٌ متعبدٌ متقشف، يتكلم على طريق أصحابه، ويدخل البيت، لكن من غير أبوابه، شاع أمره، واشتهر ذكره، وله تصانيف وأتباع وأقوال تميل إليها بعض القلوب وينكرها بعض الأسماع.

وذكر عنه أنه قال: أبو مدين عبد عمل، ونحن عبيد حضرة، وقال لأبي الحسن الششتري عندما لقيه وقد سأله عن وجهته، وأخبر بقصد الشيخ أبي أحمد: إن كنت تريد الجنة، فشأنك ومن قصدت، وإن كنت تريد رب الجنة، فهلم إلينا.

وأما ما نسب إليه من آثار السيمياء والتصرف، فكثيرٌ جدًا.. ومن نظمه:

كَمْ ذَا تَمَوَّهَ بِالشَّعْبَيْنِ وَالْعَلَمِ ... وَالأَمْرُ أَوْضَحُ مِنْ نَارٍ عَلَى عَلَمِ
أَصْبَحْتَ تَسْأَلُ عَنْ نَجْدٍ وَصَاحِبِهَا ... وَعَنْ تُهَامَةَ هَذَا فِعْلُ مُتَّهِمِ
وَفِي الْحَيِّ حَيٌّ سُوَى لَيْلَى فَتَسْأَلُهُ ... عنها سؤالك وهم جرَّ عدم

إِلَى آخِرِ ما قاله.

وقال البسطامي: كان له سلوك عجيب على طريق أهل الوحدة، وله في علم الحروف والأسماء اليد الطولى، وألّف تصانيف منها كتاب الحروف الوضعية في الصور الفلكية، وشرح كتاب إدريس عليه السلام الذي وضعه في علم الحرف -وهو نفيس- قال فيه: أعلم أن الحروف خزانة الله، وفيها أسراره وأسماؤه وعلمه وأمره وصفاته وقدرته ومراده، فإذا طلعت على شيء منها فأنت من خزنة الله، فلا تخبر أحدًا بما فيها من المستودعات، فمن هتك الأستار عذب بالنار.

ومن وصاياه إلى تلامذته وأتباعه: عليكم بالاستقامة على الطريق، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة، ولا تفرقوا بينهما، فإنهما من الأسماء المترادفة، واكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا،

والشيخ عبد الكريم الجيلي[(١)]، وأمثالهم -قدس الله تعالى أسرارهم- وضاعف

=

وقولوا عليها وعلى أهلها اللعنة انتهى.

وأغراض الناس بعيدة عن الاعتدال، فمنهم المرهق المكفر، ومنهم المقلّد.

ومما شُنّع عليه به، ما يقال أنه ذكر في كتاب البدء أن صاحب الإرشاد إمام الحرمين إذا ذكر أبو جهل وهامان، فهو ثالث الرجلين.

وقال في شأن الغزالي: إدراكه في العلوم أضعف من خيط العنكبوت.

فإن صحت نسبة ذلك إليه فهو من أعداء الشريعة المطهرة بلا ريب.

وقد حكي عن قاضي القضاة ابن دقيق العيد أنه قال: جلست معه من ضحوة إلى قريب الظهر، وهو يسرد كلامًا تعقل مفرداته، ولا تفهم مركباته، والله أعلم بسريرة حاله.

قد أخذ عن جماعة منهم الحرالي والبوني. مات بمكة سنة بضع وستين وستمائة، عن نحو خمسين سنة.

وانظر: مقدمة رسائل ابن سبعين (بتحقيقنا) بيروت.

(١) هو العالم بالله تعالى الوارث المحمدي سيدي قطب الدين عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي أو الجيلاني؛ نسبةٌ إلى قرية جيل، وهي تقع قي الجزء الغربي من بلاد فارس، وهو سبط السلطان المحمدي سيدي عبد القادر الجيلاني قُدِّس سرُّه، سلك الطريق على يد الولى الكامل المقرَّب سيدي إسماعيل الجبرتي قُدِّس سرُّه، وكان الشيخ ﷺ عالمًا بعلوم الشريعة والطريقة والحقيقة، إلا أنه اشتهر عنه بالكتابة في علم الحقيقة، وكان كثير التعظيم والمحبة للشيخ الأكبر قُدِّس سرُّه.

ومن كراماته العظيمة التي كانت تقع له أثناء السلوك: أن رسول الله ﷺ كان يأتيه في اليقظة في صورة شيخه سيدي إسماعيل، فيُكَلم الشيخ ويُبَاسطه، والشيخ يُكلِّمه ويُباسطه، والشيخ لا يعلم أنه مع رسول الله ﷺ يتكلَّم، فإن علم بعد ذلك حَصلَ له قبضٌ من هذا المشهد؛ حياءً من السيد الأعظم ﷺ.

=

وله قُدِّس سرُّه في علوم القوم مؤلفاتٌ كثيرةٌ تنبئ عن جزءٍ من علمه، وعظمته، وكمال معرفته، ووراثته، ومنها كتابه الأكرم الأفخم المسمى: بـ «**الناموس الأعظم والقاموس الأقدم في معرفة قدر النبي ﷺ**»، وهو في أربعٍ وأربعين جزءًا، معظم ما نسب إليه من مؤلفاتٍ إنما هو عبارةٌ عن جزءٍ معينٍ من هذا الكتاب العظيم، كـ«**الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية**»، و«**لسان القدر بنسيم السحر**»، و«**قاب قوسين**»، و«**مراتب الوجود**»-ثلاثتهم بتحقيقنا- وما زال أغلب ذلك الكتاب مفقودًا حتى الآن، ولم يكمل جمعه فيما نعلم أحدٌ، ومنها كتاب «**الإنسان الكامل**»، وهو أشهرها، و«**قطب العجائب وفلك الغرائب**»، و«**المملكة الربانية المودعة في النشأة الإنسانية**»، وغير ذلك، نفعنا الله بعلومهم في الدارين، آمين.

وكان شديد التمسُّك بالشرع الشريف، مؤيِّدًا علومه بالكتاب والسنة، وفي ذلك قال في مقدمة كتابه «**الإنسان الكامل**»: (ثم أَلتَمسُ من الناظر في هذا الكتاب بعد أن أُعلِمَهُ أني ما وضعت شيئًا في هذا الكتاب إلا وهو مؤيَّدٌ بكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أنه إذا لاح له شيءٌ في كلامي بخلاف الكتاب والسنة فليعلم أن ذلك من حيث مفهومه، لا من حيث مرادي الذي وضعت الكلام لأجله، فليتوقف عن العمل به مع التسليم، إلى أن يفتح الله تعالى عليه بمعرفته، ويحصل له شاهدٌ من كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ، وفائدة التسليم هنا وترك الإنكار ألا يُحرم الوصول إلى معرفة ذلك، فإن من أنكر شيئًا من علمنا هذا حُرِم الوصول إليه ما دام منكرًا، ولا سبيل إلى غير ذلك، بل ويخشى عليه حرمان الوصول إليه بالإنكار أول وهلةٍ، ولا طريق له إلا الإيمان والتسليم) اهـ.

قلت: انظر رحمك الله في قول الشيخ: (فليتوقف عن العمل به): أي إذا لم تستطع أنت أن تقم الشاهد من الكتاب أو السنة فأمرك الشيخ بترك العمل، ولم يأمر الشيخ بالعمل إلا بعد التأييد بالشرع، مع العلم أن تلك المخالفة المتوهمة هي من حيث فهمك، لا من حيث حقيقة قول الشيخ، وإنما أوجب الشيخ ترك العمل لأن نظر الشيخ أوسع، ومعاملته مع الله أدقُّ، ومن أين يعي الجاهل مثل تلك المعاملة؟! ليت شعري! كيف يتهم أمثال هذا السيد من أكابر القوم رضي الله عن

أنوارهم فإنهم قائلون: بـ وحدة الوجود، وأتباعهم إلى يوم القيامة، إن شاء الله تعالى، وليس قولهم لذلك مخالفًا لما عليه أئمة أهل السنة والجماعة، وحاشاهم من المخالفة.

وإنما المنكر عليهم، وعلى أمثالهم أسخر من قصور فهمه، وقلة معرفته باصطلاحهم وعدم علمه، فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان، وعلومهم غير مستفادة من الخواطر الفكرية والأذهان.

وبداية طريقهم التقوى والعمل الصالح، وبداية غيرهم مُطالعة الكتب والإستمداد من المخلوقين في حصول المصالح، ونهاية علومهم الوصول إلى شهود حضرة الحي القيوم، ونهاية علوم غيرهم تحصيل الوظائف والمناصب وجمع الحطام الذي لا يدوم.

فلا طريق إلا طريق السادة، الأئمة الهُداة القادة والاعتقاد بـ وحدة الوجود، على المعنى الصحيح الموافق المشهود، الواجب عل كل مكلف أن يبحث عنه ويتحقق به على الوجه الثاني، ويحتفظ ويترك ما عداه من أقوال علماء الكلام؛ لأنه القول الحق والاعتقاد الصدق، والواجب أيضًا حمايته من طعن الطاعنين، وذم الجاهلين له، المتكلمين فيه من غير معرفة به الضالين المضلين.

واعلم أنه: ليس المراد بـ وحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المراد

=

جميعهم بمخالفتهم لكتابٍ أو سنَّةٍ، والله إن لم يكن هؤلاء هم أهل القرآن المتلبسون بالسنة فما اقتدى برسول الله أحدٌ، كان الله لأوليائه، ما أصبرهم على جهل من جَهِلَ عليهم! اللَّهُمَّ فهمنا عنك؛ فإنا لا نفهم عنك إلا بك، وارزقنا اللَّهُمَّ الإيمان الكامل بعلوم هؤلاء السادة، واحفظ ذلك علينا إلى أن نلقاك.

بذلك: ما اتفق عليه جميع الخاص والعام، وما هو معلوم من الدين بالضرورة، من غير إنكار أصلاً من المؤمنين.

ولا يتصور فيه إنكار عند العقلاء من الآنام أن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها، وأنواعها، وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى، لا بنفسها، محفوظ عليها الوجود فى كل لمحة، بوجود الله تعالى لا بنفسها.

وإذا كانت كذلك فوجودها، الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجود الله تعالى.

فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي، وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى، فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد، وهو وجود الله تعالى فقط، وهى لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً.

وليس المراد بوجودها الذي هو وجود الله تعالى عين ذواتها، وما ذلك إلا وجود الله تعالى بإجماع العقلاء.

وأما ذواتها وصورها من حيث هي في نفسها، مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجوده سبحانه، فلا وجود لأعينها أصلاً.

وأما القائلون من علماء الرسوم وعلماء الكلام بأن: الوجود اثنان وجود قديم، ووجود حادث، فمرادهم بالوجود الحادث نفس أعيان الذوات والصور فقط؛

ولهذا كان مذهب الأشعري -رحمه الله-: بأن وجود كل شيء عين ذات ذلك الشيء، لا زائد عليه كما تقرر في موضعه.

وأما الوجود الذي به تلك الذوات والصور موجودة: فلا شك بأنه وجود الله تعالى عند جميع العقلاء بلا خِلاف، وكلام المحققين من أهل الله تعالى عن هذا الوجود لا عن الوجود الذي هو عين ذات الموجود، فالخلاف في ردّ القول في [وحدة الوجود]، وقوله مبني على تعيين المعنى المراد بالوجود.

فمن قسمه بعين ذات الوجود: يرد القول بوحدة الوجود لإثباته وجودًا هو عين ذات الوجود الحادث، ومع ذلك ردّه للقول بـ [وحدة الوجود] محض خطأ؛ لأن هذا الوجود الحادث الذي يزعم أنه وجود ثان عين وجود الله تعالى قائم عنده أيضًا فرجع الوجود كله إلى وجود الله تعالى عنده أيضًا.

ومن فسر بما صار به الموجود الحادث موجودًا، فإنه يقبل القول بوحدة الوجود، ويعتقده حقًا، وهو الصواب الذي يرجع إليه الأقوال جميعها؛ لأن وجود الله تعالى هو الذي به كل موجود، بإجماع العقلاء.

فالخلاف في ذلك لفظي راجع إلى تفسير المراد من لفظ الوجود، وكلام المحققين من أهل الله تعالى في مسألة [الوجود] من أعلى عليين، وكلام غيرهم فيها من أسفل السافلين، وكون المراد بالوجود ما به كل موجود في القديم والحادث أقرب إلى المحققين، فإنه لاغنى للموجود الممكن عن الوجود القديم أصلاً، فوجوده هو وجوده،وذات الوجود الذي هما موجودان به وجود واحد هو للقديم بالذات، وللحادث بالغير.

فالقديم موجود بوجود هو عين ذاته، والحادث موجود بوجود هو عين ذات القديم، وليس الحادث هو عين ذات القديم، ولا القديم هو ذات الحادث بل كل واحد

منهما مباين للآخر في ذاته وصفاته، وإن اجتمعا في الظهور بالوجود الواحد وثبوت العين به.

فإن الوجود الواحد القديم بذاته، والحادث بالقديم لا بذاته، فالوجود الواحد في القديم وجود مطلق على وجه الأعظم منه.

وفي الحادث وجود مقيد على وجه يليق بالحادث أدنى من الوجه الأول دُنوًا صادرًا من جهة الحادث، لا في جهة القديم.

وتقريب ذلك: برؤية النجم الذي في السماء صغيرًا عند أهل الأرض مع عدم تغيره من الكبر الذي هو فيه، فالكبر إذا ظهر بضدّه وهو الصّغر من البعد لا يلزم أن يكون قد تغير عما هو عليه.

وكذلك وجود الله تعالى المطلق: إذا ظهر على الحوادث المفروضة المقدرة وجودًا مقيدًا لا يلزم أن يكون قد تغير عما هو عليه من إطلاقه، فإنه وجود مطلق لا ينقسم ولا يتغير.

وكيف المعدوم يغير الوجود الحق؟! وإنما التغيير والتبديل واقع في الذوات الحادثة وصورها، فالله تعالى يغيرها كيف يشاء، وينقلها من عدمها الأصلي إلى وجودها الطارئ الذي هو وجوده سبحانه، فتتصف بوجوده سبحانه على حد ما يناسبها، كما كانت متصفة به في الوجود العلمي من غير أن ينقسم وجوده سبحانه، ولا يتغير بسبب هذا الاتصاف المذكور.

كما أن الماء الصّافي إذا فرضنا وقدرنا أننا وضعنا فيه زاجًا[1]؛ فإنه يصير أسود

(١) قال ابن سينا: الفرق بين الزاجات البيض والحمر والصفر والخضر وبين القلقديس والقلقند والسوري والقلقطار أن هذه الزاجات هي جواهر تقبل الحل مخالطة لأحجار لا تقبل الحل، وهذه نفس جواهرها تقبل الحل قد كانت سيالة فانعقدت فالقلقطار هو الأصفر، والقلقديس هو الأبيض، والقلقنت هو الأخضر، والسوري هو الأحمر، وهذه كلها تنحل في الماء والطبخ إلا السوري فإنه شديد التجسد والإنعقاد والأخضر أشد انعقاداً من الأصفر وأشد انطباخاً. الغافقي: لم يذكر ديسقوريدوس ولا جالينوس القلقنت في أنواع الزاج، وإنما ذكر القلقديس فقط واسمه باليونانية حلقيس، وقد يبدو لمن تأمل قولهما أن القلقنت عندهما هو القلقديس بعينه. والزاج الذي يخص بهذا الاسم هو الزاج الأخضر الذي سماه ابن سينا القلقنت واسمه باليونانية مشيق، وأكثر الناس يزعمون أن القلقديس غير القلقنت وهو خطأ كما قال ابن جلجل: من زعم أن القلقنت هو القلقديس فقد أخطأ وذلك على جهل منه بهما، ويقول ديسقوريدوس وجالينوس فيهما: وأما الشحيرة فزعم قوم أنه الزاج الأخضر المسمى باليونانية مشيق، وكذا قال ابن سينا. وقال بعضهم: الشحيرة هو الزاج العراقي وهو الزاج المعروف بزاج الأساكفة. وقال ابن جلجل: زاج الأساكفة هو المسمى باليونانية ماليطريا. جالينوس في ٩: رأيت في جزيرة قبرس في المعدن الذي في جبل المدينة المسمى قوليا بيتاً كبيراً وكان في حائط هذا البيت الأيمن وهو الحائط الذي إذا دخلنا البيت صار على شمالنا مدخل يدخل منه إلى المعدن، فدخلته ورأيت فيه ثلاثة عروق ممتدة واحداً فوق الآخر يذهب إلى مسافه بعيدة، وكان العرق الأسفل منها زاجاً أحمر، والعرق الذي فوقه قلقطاراً، والعرق الثالث الأعلى زاجاً أخضر، فأخذت من هذه الثلاثة مقداراً كبيراً جداً، واتفق وقد مضى لهذا الحديث نحو من ثلاثين سنة أن أخذت من ذلك الزاج قطعة تملأ الكف، وكانت قطعة قوامها ليس بكثير المشابهة لقوام الزاج، بل كانت تنحل وتتفرق إلى أجزاء متصلة فلما تعجبت من اكتنازه على غير ما اعتدته منه وكسرت تلك القطعة وجدت أن الزاج إنما هو مستدير حول القطعة كما يدور =

طبق رقيق متلبس عليه كأنه زهرة له، وكان تحت هذا شيء فيها من القلقطار والزاج كأنه قلقطار ويستحيل ويصير زاجاً، وذلك لأن القطعة في أول أمرها إنما كانت قطعة من قلقطار وكان ما هو منه باطناً قلقطاراً خالصاً، ثم يتغير بعد إلى ذلك الوقت. ولما رأيت ذلك فهمت أن في ذلك المعدن الذي في جزيرة قبرس يتولد الزاج فوق القلقطار كما يتولد الزنجار فوق النحاس، فخطر ببالي ووقع في وهمي أنه يمكن أن يستحيل الزاج الأحمر أيضاً في مئة طويلة ويصير قلقطاراً، وذلك أني قدمت من قبرس ومعي من هذا الدواء شيء كثير فصارت الصفيحة الخارجة كلها عندما أتى عليها نحو من ٢٥ سنة قلقطاراً، وكان جوفه بعد قلقديساً وأنا أتفقده منذ ذلك الوقت هل تصل الإحالة إلى باطنه حتى يصير كله قلقطاراً كما يصير القلقطار زاجاً، وقد رأيت في قبرس عندما صرت إليها أن القلقديس يجتمع على هذه الصفة فإن هناك بيتاً ليس بكبير السمك مبنياً قدام المدخل إلى ذلك المعدن وفي الحائط الأيسر من هذا البيت وهو الحائط الذي إذا دخل البيت إنسان كان على يمينه كان هناك سرب يمر تحت التل الذي كان بقرب البيت، وكان عرض هذا البيت مقدار ما يسع ثلاثة أنفس الواحد منهم إلى جنب الآخر وسمكه مقدار ما يمشي فيه أطول من يكون من الرجال، وهو منتصب القامة، وكان ذلك السرب متصاوب الأرض يمر إلى أسفل، ولكن تصاوبه لم يكن كثيراً فيكون متسنماً جدّا كالعقبة، وكان طوله مقدار ربع ميل، وكان في آخره بئر مملوءة ماءاً فاتراً أصفر غليظاً وكان في جميع ذلك المنحدر حرارة شبيهة بحرارة البيت الأوّل من بيوت الحمام، وكان مقدار ما يجتمع في ذلك البئر ثلاث جرار رومية كل يوم، وكان ذلك الماء يرشح ويقطر منه قطرات فيجتمع في كل أربعة وعشرين ساعة وهو يوم وليلة هذا المقدار، وكان مخرجه من ثقب في ذلك البيت الذي في السرب تحته، وكان أولئك القوم يخرجون ذلك الماء في الجرار فيصبونه في حياض لهم مربعة معمولة بقراميد في ذلك البيت الذي قدام السرب، وكان ذلك الماء في أيام يسيرة يجمد فيصير قلقندا، ولما نزلت أنا في ذلك السرب حتى بلغت آخره إلى الموضع الذي يجتمع فيه ذلك الماء الفاتر الأصفر رأيت أن رائحة الهواء التي هناك كأنها تخنق من يشمها ويعسر على الإنسان

اللون، من غير أن يتغير هو في نفسه، ولا زال عن صفاته.

وكذلك إذا فرضنا وقدرنا أن فيه زنجفرًا[1]؛ فإنه يصير أحمر اللون، وهكذا

=

احتمالها والصبر عليها، وكانت ترتفع منه رائحة القلقطار ورائحة الزاج، وكان طعم ذلك الماء فيه ضرب من هذا الذي رائحته في ذلك الموضع، وكان أولئك العبيد بهذا السبب يبادرون في النزول والصعود عراة حفاة فيخطفون ويسكبون ذلك الماء فيريقون بالعجلة ولا يطيقون صبراً على اللبث هناك بلِ كانوا يسارعون معي على الصعود عدواً، وأخبروني أن هذا الماء من شأنه أن يقل أولاً فأولاً حتى إذا قارب الفناء حفروا في ذلك التل وسرّبوا حتى يجدوا موضع الماء.أن رائحة الهواء التي هناك كأنها تخنق من يشمها ويعسر على الإنسان احتمالها والصبر عليها، وكانت ترتفع منه رائحة القلقطار ورائحة الزاج، وكان طعم ذلك الماء فيه ضرب من هذا الذي رائحته في ذلك الموضع، وكان أولئك العبيد بهذا السبب يبادرون في النزول والصعود عراة حفاة فيخطفون ويسكبون ذلك الماء فيريقون بالعجلة ولا يطيقون صبراً على اللبث هناك بلِ كانوا يسارعون معي على الصعود عدواً، وأخبروني أن هذا الماء من شأنه أن يقل أولاً فأولاً حتى إذا قارب الفناء حفروا في ذلك التل وسرّبوا حتى يجدوا موضع الماء. انظر: الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار (١ / ٣٢٧).

(١) قال ابن جلجل: هو صنفان مخلوق ومصنوع فالمخلوق يسمى باليونانية مينيون وهو حجر الزئبق والمصنوع يسمى باليونانية قسباري منيون وهو القيثار وهو يصنع من الكبريت والزئبق يؤخذ من كل واحد منهما جزء فيجمعان بالسحق، ويوضعان في قدر ويستوثق من فمه لئلا يطير الزئبق بغطاء ويطين بطين الحكمة ويدفن في نار السرجين يوماً وليلة. ديسقوريدوس في الخامسة: قسباري قد ظن قوم أنه والجوهر الذي يقال له مينيون شيء واحد بالغلط منهم، وذلك أن المينيون إنما يعمل بالبلاد التي يقال لها إسبانيا من حجر يخلط بالرمل الذي يقال له أوغوريطس، وإنما يستفيد هذا اللون إذا صار في البوطقة وإذا صار فيها حسن لونه جداً وصار =

=

في حمرة النار وليس يعرف له جهة أخرى يعمل بها غير هذه الجهة التي وصفنا، وإذا عمل في المعادن فاحت منه رائحة يعرض منها للذي يشمها الاختناق، ولذلك صار الذين يستعملونه يسترون وجوههم بشيء يقال له باليونانية قوما يمكنهم النظر منه من غير أن يشتموا الرائحة، وقد يستعملونه المصورون في الصورة التي يتأنقون فيها فأما القسباري فإنما يجلب من البلاد التي يقال لها لينوى ويباع بالغلاء لقلته وامتناعه، ولذلك إذا احتاج المصورون إلى استعماله لم يقدروا على بلوغ حاجتهم منه إلا بالكثير وهو غميق اللون ولذلك ظن قوم أنه دم التيس. جالينوس في ٩: قوة الزنجفر حارة باعتدال، وفيه أيضاً قبض. ديسقوريدوس: له قوة شبيهة بقوة الشاذنج ويصلح للاستعمال في أدوية العين إلا أنه أشد قوة من الشاذنج لأنه أشد قبضاً، ولذلك يقطع الدم، وإذا خلط بالقيروطي أبرأ حرق النار والبثور. ابن سينا: الأصح أنه في طبعه حار يابس وكأنه في آخر الدرجة الثانية وما قيل من غير ذلك فمن غير معرفة يدمل الجراحات وينبت اللحم في القروح ويمنع من تآكل الأسنان. ابن جلجل: الزنجفر يقع في المراهم المدملة والقروح العفنة ويستعمل ذروراً على الأكلة وعلى كل ما فيه من القروح عفونة.

زهرة: يقال على الدواء المسمى باليونانية أنيلس، وقد تقدم ذكره في حرف الألف، ويقال أيضاً على الوج وسيأتي ذكره في حرف الواو وعلى الدواء الذي أريد ذكره ههنا وهو المسمى باليونانية نفحارس. الرازي: النبات المسمى نفحارس باليونانية هو بالعربية يسمى الزهرة. لي: وهو الذي يسميه شجارونا بالأندلس بالقرنفلية، وقد شاهدت نباته ببلاد الشام بجبل بيروت بالضيعة المعروفة بكفرسلوان شمالي الضيعة المذكورة، وأكثر نباته هناك تحت شجر الأرز وكذا الدرونج أيضاً هناك. ديسقوريدوس في الثالثة: نفحارس عشب طيب الرائحة يستعمل في الأكاليل، وله ورق خشن عظيم فيما بين ورق البنفسج، والنبات الذي يقال له قلومس وساق مزوّى طوله ذراع إلى الخشونة ما هو يتشعب منه شعب، وله زهر في لونه فرفيرية إلى البياض ما هو طيب الرائحة وعروق شبيهة بالخربق الأسود ورائحتها شبيهة برائحة الدارصيني، وينبت كثيراً في الأماكن الحسنة، والمواضع المائية، وأصل هذا النبات إذا طبخ بالماء نفع الذين يقعون

=

جميع الألوان، والماء لا يتغير أصلاً في نفسه، ولا تزول صفاته عنه، وهما شيئان:

ماء وزاج، أو ماء وزنجفر لا شيء واحد، ولكنه ماء محقق، وزاج أو زنجفر مفروض مقدر، وهما موجودان بوجود واحد، وهو وجود الماء فقط، وليس الزاج المفروض المقدر، أو الزنجفر موجودًا بوجود آخر غير وجود الماء، بل لا وجود له أصلاً مع وجود الماء، والوجود للماء وحده، ولكن استعير للزاج المفروض المقدر، أو الزنجفر وجود الماء لكونه مفروضًا مقدرًا فيه، وليس ذلك مخرجًا عن وحدته الحقيقية بسبب كونه مفروضًا فيه، ولا حَلَ في الماء شيء، ولا اتحد الماء مع ذلك الزاج المفروض المقدر، ولا الزَّاج مع الماء، وإنما هما حقيقتان:

ماء حقيقي موجود بنفسه، وزاج أو زنجفر مفروض مقدر لا وجود له بنفسه، بل بوجود الماء الفارض المقدر له فيه.

وإذا كان الوجود واحدًا مشتركًا بجنسه الظاهر بين الموجود المحقق وهو الماء، وبين لمفروض المقدّر وهو الزاج أو الزنجفر فلا يمتنع ألا يكون مشتركًا أصلاً في حقيقة الأمر.

=

من موضع عال، ومن رض العضل وأطرافها وعسر النفس والسعال المزمن وعسر البول، وقد يدر الطمث ويحدر الجنين، وقد يتناول منه بالشراب من لسعة الهوام وينتفعون به، وإذا احتمل عرق واحد منها وهو طري جذب الأجنة وطبيخه إذا جلست فيه النفساء وافقها وينتفع به في ذرارير الطيب إذ كان طيب الرائحة جداً وورقه لأنه قابض إذا تضمد به نفع من الصداع ومن أورام العين الحارة ومن الناصور الذي يكون بقرب العين في ابتدائه والثدي الوارم عند الولادة من تعقد اللبن ورائحته تنوم. الجامع لمفردات الأدوية والأغذية (١ / ٣٥٢).

كما أن اللفظ الواحد إذا كان مشتركًا في الاستعمال بين معناه الحقيقي الموضوع له، ومعناه المجازي الغير الموضوع له، لا يمتنع ألا يكون مشتركًا أصلاً في الوضع، بل الوجود هو وجود الماء المحقق وحده.

والزَّاج أو الزنجفر المفروض المقدر له وجود آخر مفروض مقدر مثله هو عين ذاته، ونفس صورته.

مثل ما قال الأشعري رحمه الله تعالى: «أو زائدًا على ذاته».

وصورته كما قال الفخر الرازي مما هو مذكور في موضعه من علم الكلام في مبحث الوجود.

فإن القائلون بـ وحدة الوجود مرادهم بالوجود: الوجود الذي صار موجودًا، لا الوجود الذي هو مفروض مقدر للممكن من جنسه، فافهم هذا المثال، ولله ﴿**الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [الروم:٢٧].

وبيان ذلك المثال: بأن الوجود الحق هو عين ذات الحق تعالى، وهو وجود واحد لا ينقسم، ولا يتبعض، ولا يتجزأ، ولا يتغير، ولا يتبدل أصلاً، وهو مطلق عن الكيفيات والكميات والأماكن والأزمات والجهات، ولا يتصور فيه الحلول في شيء إذ ليس معه شيء غيره، ولا يتحد مع شيء، إذ لا شيء معه، وإنما جميع الأشياء به موجودة ، وبوجوده الذي هو عين ذاته ثابتة مشهودة، وجميع الأشياء بالنظر إلى ذواتها مفروضة مقدّرة مثل: الزاج والزنجفر في مثالنا المذكور، وإن أثبتنا لها وجودًا آخر غير وجوده تعالى، مثال ما يقول به علماء الرسوم، وعلماء الكلام سواء كان ذلك الوجود عين ذاتها، أو زائدًا على ذاتها.

فإن ذلك الوجود مفروض مقدر أيضًا مثلها؛ فيتنقل الكلام إلى ما به ذلك الوجود المفروض المقدر موجودًا أيضًا، وهو وجود ما ذكرناه فيقال لعلماء الرسوم، وعلماء الكلام: كيفما قلتم في وجود ما سوى الله تعالى في العوالم؟

نقول لكم: كل ذلك قائم بوجود الله تعالى، وهو مفروض مقدر في نفسه؛ لأنه مخلوق فهو بالنظر إلى ذاته عدم صرف، وإنما وجوده بوجود الله تعالى، فالوجود لله تعالى وحده، وإن وجد به ما سواه كما نقول لمن قال لنا : يلزم على قولكم الجبر في أفعال المكلفين ونفي الاختيار عنهم!

كيف تقولون أنتم في أفعال المكلفين؟ فنحن نقول مثلكم، ومعلوم أنكم تقولون: إن العبد له جزء اختياري، وبذلك صار له مدخلاً في أفعاله.

فنقول لكم: نحن كلامنا عن جملة ذلك، فإن الله تعالى خالق الكل، والخلق : الفرض والتقدير، فنرجع إلى مسألتنا وحدة الوجود.

والمفروض المقدر كيفما قدرناه وفرضناه محتاج إلى الوجود، ولا وجود إلا وجود الله تعالى، فهو موجود بوجود الله تعالى مع أنه عدم صرف نفسه، وهذا الوجود المفروض المقدر للأشياء: إما عين ذواتها أو زائدًا عليها.

الذي تقول به علماء الرسوم وعلماء الكلام، ويجعلونه وجودًا ثانيًا لوجود الله تعالى ويردُّون به على القائلين بـ وحدة الوجود من المحققين العارفين لا يضر العارفين القول به أيضًا، بل هم قائلون به لتمام المضاهاة بين العلم والمعلوم، والصانع والمصنوع على التنزيه التام، ولا يمتنع عليهم إثباته، كما أثبتوا للمعلوم والمصنوع نظير ما للعالم والصناع من الصواب والأسماء، ولا يطعن لك في صدق قولهم بـ وحدة الوجود.

فإن كلام العارفين المحققين عمَّا به كل الموجودات الذي لولاه لما كان في الوجود موجود أصلاً. لا معقول ولا محسوس الذي جميع الموجودات في أنفسها مع قطع النظر عن وجود القيوم عليها، لا وجود لها أصلاً.

إذ ليس قوة المخلوق أن يخلق نفسه، وهو وجود الله تعالى الحق وحده لا شريك له، ولا يتصور فيه سبحانه، أن يحل فيها به فرضه وقدره من جميع المخلوقات، ولا بعضها أصلاً؛ لأن المفروض المقدر في نفسه عدمُ صرف، وكيف الوجود يحل في العدم؟

وكذلك لا يتصور أن يتحد معه أصلاً، فحقيقة الحق: الوجود صرف مطلق، حتى عن الإطلاق؛ لأنه قيد.

وحقيقة المفروض المقدر: عدم صرف مقيد، وإنما وجود المفروض المقدر إن قلنا به، كما قالت علماء الرسوم، وعلماء الكلام، فهو مفروض مقدر أيضًا فحقيقته: عدم صرف أيضًا، لو عقل القائلون بذلك، والأمر كله راجع على كل حال إلى وجود الله تعالى عند الجميع، فوجود [................]، وجوده تعالى فكلهم قائلون بـ وحدة الوجود طوعًا أو كرهًا، وإنما قلنا بأن جمبع المخلوقات مفروضة مقدرة؛ لأن الخلق معناه: الفرض والتقدير، كما قال الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ [الفرقان: ٢].

وإن كان معناه الإيجاد الذي ينتج الوجود فهو الوجود المفروض المقدر، فيرجع إلى أنه وجود مفروض مقدر، وعلى كل حال لا مساواة بين وجود الله تعالى، ووجود جميع المخلوقات الذي هو بوجوده تعالى لا بنفسه، وكون وجود المخلوقات كلها كما ذكرنا لا ينافي.

إذ وجود المخلوقات كلها بقدرة الله تعالى، وإرادته، وعلمه، وحياته، وبقية صفاته؛ لأن كلمة وحدة الوجود اختصار في الكلام عند العارفين، وإجمال فيه، وتفصيلها ما عند علماء الرسوم وعلماء الكلام من بيان صفات الله تعالى، وشرح أسمائه سبحانه.

فإن صفاته تعالى كانت عندهم ليست عين الذات ولا غيرها، ولم يقل أحد من أهل السنة بمغايرتها لذاته تعالى حق المغايرة الموجبة للتركيب، أطلق عليها وجود الله تعالى فكان القول بأن وجود الله تعالى وجود كل شيء، على معنى خلق وجود كل شيء، وفرضه وتقديره قولاً بإثبات الصفات لله تعالى على حد ما يقوله علماء الرسوم وعلماء الكلام بلا خلاف.

والحاصل: أن جميع علماء الظاهر لا حق معهم في الطعن على القائلين بـ وحدة الوجود من المحققين العارفين القائلين بذلك على وجه الحق، والصواب كما ذكرنا.

وأما القائلون بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين، والزنادقة الملحدين الزّاعمين بأن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله تعالى، وذواتهم المفروضة المقدرة هي بعينها ذات الله تعالى، وصفاته المفروضة المقدرة هي بعينها صفات الله تعالى، الذين يحتالون بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية عنهم، وإبطال الملة المحمدية، وإزالة التكليف عن نفوسهم، فالطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح.

وعلماء الظاهر يثابون بذلك كمال الثواب من الملك الوهاب، والعارفون المحققون معهم في هذا الطعن من غير خلاف.

وقد أشار إلي ذلك الشيخ عبد الكريم الجبيلي -قدس الله سره- في كتابه المسمى «**شرح الخلوة**» في أوائله من الوصايا حيث قال:

يا أخي رحمك الله قد سافرت إلي أقصى البلاد، وعاشرت أصناف العباد، فما رأت عيني، ولا سمعت أُذني لبشر لا أقبح ولا أبعد، من جناب الله تعالى، من طائفة تدعي أنها من كُمل الصوفية، وتنسب نفسها إلى الكُمل، وتظهر بصورتهم، ومع هذا لا تؤمن بالله ورسله ولا باليوم الآخر، ولا تتقيد بالتكاليف الشرعية، وتقرر أحوال الرسل، وما جاءوا بوجه لا يرتضيه مَنْ في قلبه مثقال ذرة من الإيمان، فكيف من وصل إلى مراتب أهل الكشف والعيان، ورأينا منهم جماعة كثيرة من أكابرهم في بلاد أذربيجان وشروان، وجيلان، وخراسان لعن الله جميعهم فالله الله، لا تسكن في قرية فيها واحدًا من هذه الطائفة لقوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً**﴾ [الأنفال: ٢٥].

وإن تيسر لك ذلك فاجهد ألا تراهم، ولا تجاورهم فكيف أن تعاشرهم وتخالطهم، وإن لم تفعل فما نصحت نفسك، والله الهادي. انتهى.

وكلامه هذا عن القائلين بـ وحدة الوجود، على حسب ما ذُكر من المعنى الفاسد، ولكن علماء الظاهر إذا ترقوا من الطعن في هؤلاء الرعاع السفلة المارقين من الدين مروق السهم من الرمية، إلى الطعن في هؤلاء السادة الأئمة العارفين المحققين بظنهم أنهم يقولون بـ وحدة الوجود، مثل قولهم كان ذلك أمرًا شنيعًا في الدين، لا يرضى به من يؤمن بالله واليوم الآخر.

فإن السادة الأئمة العارفين كتبهم ومصنفاتهم مشحونة بإثبات الوجود

الحادث المفروض المقدر صريحًا وإشارة، والحكم بأنه غير الوجود القديم، وإن كانوا قائلين بـوحدة الوجود.

غير أنهم تارة يغلب عليهم شهود الوجود الحق، الحقيقي الذي به كل شيء موجود، فينفون ما عداه، ويقولون عما سواه أنه خيال، وأنه سراب ، وأنه هالك، وأنه مضمحل زائل لا وجود له أصلاً.

وهم صادقون في ذلك كله، لأن كل ما سوى الحق تعالى إنما وجوده مفروض مقدر بالإجماع؛ لأنه مخلوق، والوجود المفروض المقدّر عدم صرف في نفسه، وإنما الوجود المحقق هو وجود الله تعالى وحده، الخالق أي : الفارض المقدر لكل شيء، أو الموجد بطريق الفرض والتقدير لكل شيء.

ولا يقال: لو كان كل شيء من هذه المخلوقات مفروضًا مقدر لما كان شوهدًا محسوسًا ومعقولاً ثابتًا موجودًا محققًا، لأنّا نقول فرض الله وتقديره لوجودات الأشياء في أعيانها ليس كَفَرضِنا نحن، وتقديرنا للشيء المعدوم، وقد جعل الله تعالى ما نفرضه ونقدره أنزل رتبة منا ليكون ذلك فينا مثالاً لما يفرضه الله تعالى ويقدره من وجودات الأشياء المعدومة، وأنها أنزل منه في الوجود، ولا يجوز الطعن على أحد من العارفين، وإن جهل الجاهل قولهم، فإن الجهل للشريعة والدين الحق، في مذهب ذلك الجاهل ليس يعذر، بل الواجب عليه التعلم عنده، فإذا حكمنا على الجاهل بما يرى في مذهبه حكمنا بكفره، حيث أنكر ما هو الحق على أهل الحق ، وإن لم يعلم بمعنى ما أنكره، وأقل الإثم والمعصية في ذلك كما قال الله تعالى: **﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾** [الإسراء:٣٦].

ومن الواجب على المؤمن أن يحمل أخاه المؤمن على الكمال حسبما أمكن، لا سيما في الحق أهل المعارف، والحقائق، والعلوم الإلهية، فإنهم أولياء الله تعالى، ومعاداة أولياء الله تعالى معاداة لله تعالى، ومعاداة الله تعالى كفرٌ لا محالة.

كما قال الله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُواً لله وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة :٩٨].

والجاهل هو الذي لا يعرف علوم الأذواق، وإنما علمه الذي هو غير عامل به أيضًا مأخوذ من الكتب والأوراق، له مندوحة عن الإنكار وهو تحسين الظن بأهل الله تعالى، والاعتراف بأنهم أعلم منه بالله تعالى، وإنه جاهل بكلامهم، فلا ضرورة للإنكار عليهم مع علمه بكفر من أنكر الحق إجماعًا.

ولو أردنا أن نستدل على ثبوت وحدة الوجود بالمعنى الصحيح الذي ذكرناه لطال الكلام في ذلك بإيراد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وكلام العلماء السادة المحققين من أهل الظاهر والباطن، ولكن قصدنا الاختصار، وفيما ذكرناه كفاية.

وقد وقعت للمتأخرين من العلماء على رسائل كثيرة في بيان وحدة الوجود، والاستدلال على صحة القول بها، وإطالة الكلام بتحقيق هذا المرام.

وأنا أرجو أن من يتحقق بما حررناه في هذه العُجالة من فتوح الوقت أن يفهم المقصود من عبارات علماء الظاهر وعلماء الباطن في هذه المسألة، فإنها أصل عظيم من أصول سالكي التوحيد الذي بنيت عليه جميع أعمال المخلصين ما عدا ذلك فالشرك الخفي الذي هو مبنى أعمال الغافلين.

ولهذا نقل العارف المحقق الشيخ «أحمد القشاش المدني -رحمه الله تعالى- في

رسالته في وحدةالوجود عن ابن كمال باشا -رحمه الله تعالى- ومن خطه نقل كما صرح:

إنه يجب على ولي الأمر أن يحمل الناس على القول بـ وحدة الوجود، انتهى

وتقديره: أن يحمل الناس على التوحيد الخالص من الشرك الخفي الذي أشار إليه الشيخ العارف «أرسلان» ﷺ، في أول رسالته بقوله:

«كُلُّكَ شرك خفي، ولا يبين لك توحيدك إلا إذا خرجت عنك» وقد استوفينا الكلام على الشرك الخفي في شرحنا على رسالة الشيخ «أرسلان» بحسب الإمكان، والله المستعان.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله، وصحبه، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، يا رب العالمين.

المورد العذب لذوي الورود
في كشف معنى وحدة الوجود

تصنيف

شيخ الإسلام مصطفى بن كمال البكري

المتوفى ١١٦٢ هـ

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

من علماء الأزهر الشريف



ترجمة الشيخ المصنف

هو الشيخ العلاَّمة الفقيه الحجة الربَّاني سيدي الأستاذ الكبير الشهير صاحب الكشف والواحد المعدود بألف، كان مغترفًا من بحر الولاية، مقدمًا إلى غاية الفضل والنهاية، رطب اللسان بالتلاوة، صاحب العوارف والمعارف والتآليف والتحريرات، والآثار التي اشتهرت شرقًا وغربًا، وبعُدَ صيتها في الناس عجمًا وعربًا، أحد أفراد الزمان، وصناديد الأجلاء من العلماء الأعلام، والأولياء العِظام، العالم الأوحد:

أبو المعارف قطب الدين مصطفى بن كمال الدين بن علي بن كمال الدين بن عبد القادر محيي الدين الصديقي أبو المعارف البكري الدمشقي الصوفي الحنفي الشهير بالقطب البكري، وُلد سنة ١٠٩٩، وتُوفي بدمشق سنة ١١٦٢ اثنتين وستين ومائة وألف.

من مصنفاته:

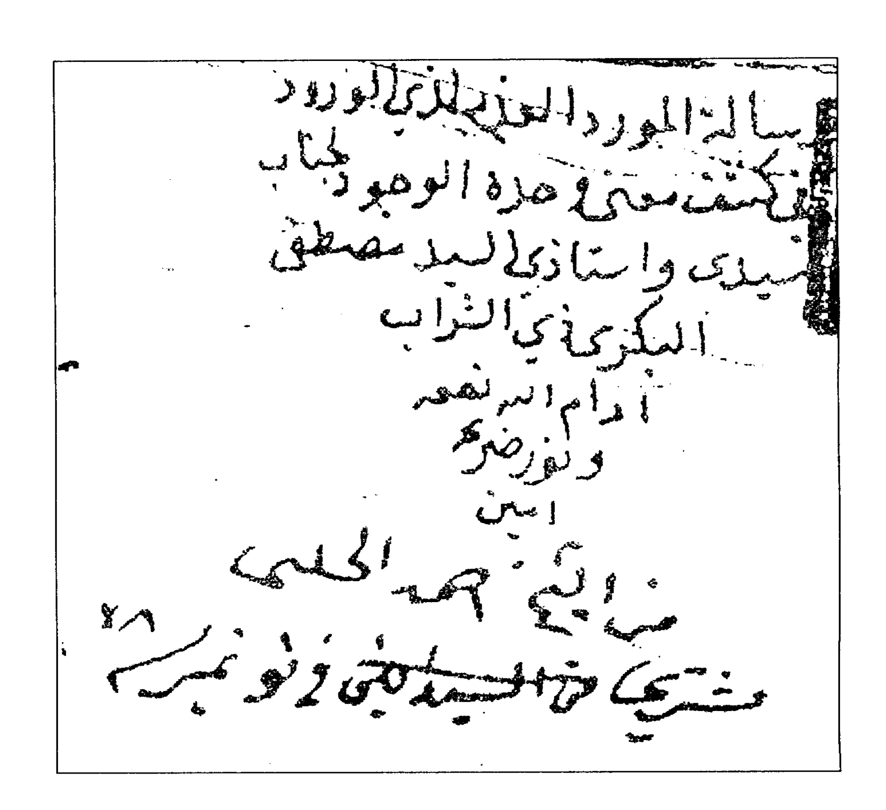
- الابتهالات السامية والدعوات النامية.
- الاستغاثة الآتية بالنصرة والإغاثة.
- الاستغفارات (بتحقيقنا) مع شرحه للشيخ محمد المرصفي.
- بلغة المريد ومنتهى السعيد.
- اقتحام اللآلي في شرح منفرجة الغزالي.
- الألفية الوفية للسادة الصوفية في التصوف.
- انتظار فتح الفرج واستمطار منح الفرج.
- بديع موشحات بالبديع مرشحات.
- برؤ الأسقام في الزمزم والمقام.
- البسط التام في نظم رسالة السيوطي المقدام.
- سر الساعون في دفع الطاعون.
- بلوغ المرام في خلوتية الشام.

- بهجة الأذكياء في التوسل بالمشهور من الأنبياء.
- تبريد قيد الجمر في ترجمة الشيخ مصطفى بن عمرو.
- تذكرة عرب نسائم أنس الطريقة في الحرب القائم بين النفس والحقيقة.
- تسلية الأحزان وتصلية الأشجان.
- تشييد المكانة لمن حفظ الأمانة.
- تفريق الهموم وتفريق الغموم في الرحلة إلى بلاد الروم.
- تناول أقداح الحق الصراح وشرب عذب زلاله في معنى قول المصلي على النبي وآله.
- التواصي بالصبر والحق امتثالا لأمر الحق.
- التوجه الوافي والمنهل الصافي في الورد.
- التوسل الأسنى بالأسماء الحسنى.
- التوسلات المعظمة بالحروف المعجمة.
- الرحلة القدسية.
- الثغر الباسم في ترجمة الشيخ قاسم.
- الثغر البسام فيمن يجهل من نفسه المقام.
- جريدة المآرب وخريدة كل سارب شارب.
- جمع الموارد من كل شارد.
- الجواب الشافي واللباب الكافي.
- حلة الأردان في الرحلة إلى جبل لبنان.
- الحلة الذهبية في الرحلة الحلبية.

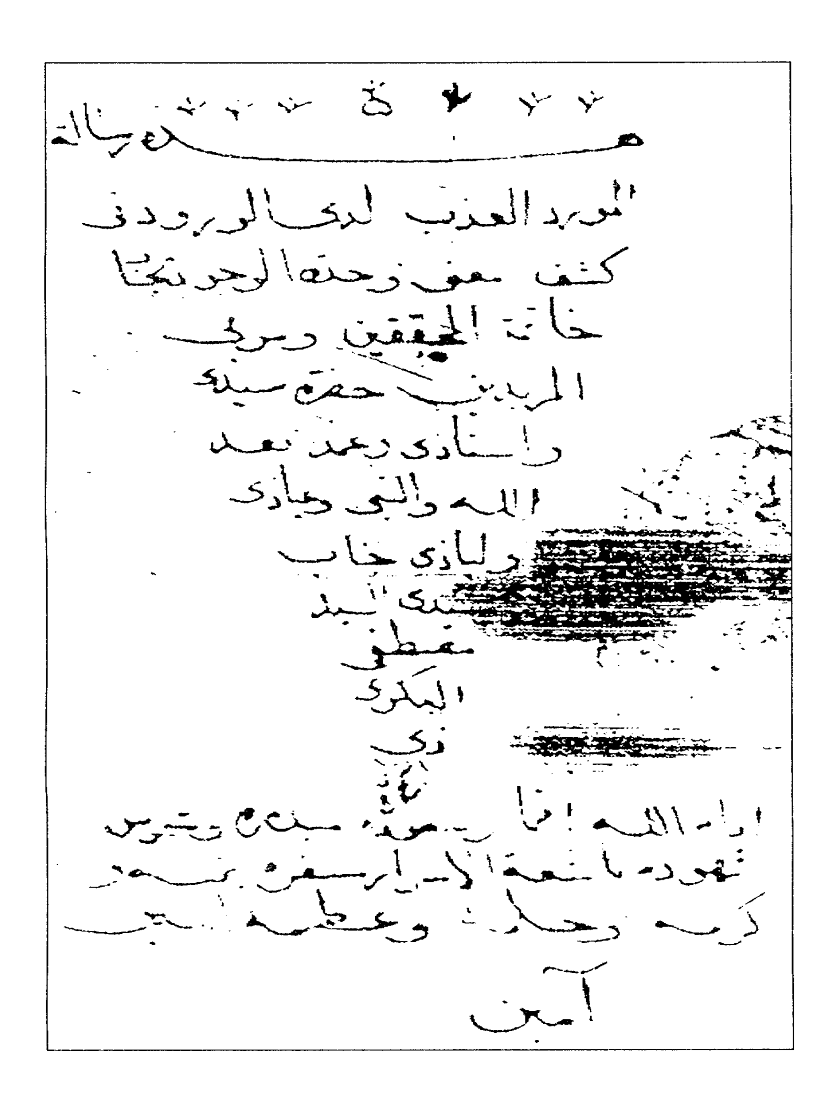
- الحملة الرضوانية الدانية في الرحلة الحجازية الثانية.
- الحمامة الورقاء القصرية في المقامة العنقاء المصرية.
- الخطرة الثانية الأُنسية للروضة الدانية النابلسية.
- الدر الثمين شرح مقاصد منهاج العابدين.
- الدر الفائق في الصلاة على خير الخلائق.
- الدرر المنتشرات في الحضرات العندية في الغرر المبشرات بالذات العبدية المحمدية.
- الدعامة الأُنسية في المقامة النابلسية.
- الدمغة النضرية المحمدية في صبغة النظرية الأحمدية.
- ديوان الجلا والاستجلا في حمد الباري جلَّ وعلا.
- ديوان الدوح والأدواح وعنوان الروح والأرواح.
- الذخيرة الماحية للآثام في الصلاة على خير الأنام.
- رد الإحسان في الرحلة إلى جبل لبنان.
- رسالة الصحبة التي أنتجتها الخدمة والمحبَّة.
- رشحات صدح من مسبي العذار ونفحات مدح في نبي المختار.
- رشحات الوعد الإنجازي في الكلام على صلوات الرازي.
- رشحة الصفا في امتداح المصطفى.
- رفع الستر والردا عن قول العارف أروم وقد طال المدا.
- الروضات العرشية على الصلوات المشيشية (بتحقيقنا).
- روضة الوجود.
- سبيل النجا والالتجا في التوسل بحروف الهجا.
- سر الساعون في دفع الطاعون.

- السيوف الحداد في الرد على أهل الزندقة والإلحاد (بتحقيقنا).
- شوارق البارق المشام في التوسل بالأنبياء من المبدأ إلى الختام.
- صادحة الأزل (بتحقيقنا).
- الصراط القويم في ترجمة الشيخ عبد الكريم.
- الصلاة البرية في الصلاة على خير البرية.
- الضياء الشمسي على الفتح القدسي في مجلدين (تحت قيد التحقيق).
- طلبة الفقير المحتاج فيما يتوجه المتوجه ليلة المعراج.
- العدة العمدة المخلصة من الشدة.
- العرائس القدسية في الدسائس النفسية (بتحقيقنا).
- العقد الفريد في ترجمة الشيخ محمد سعيد.
- العقد المتلألئ على ورد العسالي.
- الموارد البهية في الحكم الإلهية (طبع بتحقيقنا).
- كروم عرش التهاني في شرح صلاة ابن مشيش الدَّاني. (بتحقيقنا).
- المدد البكري شرح صلاة سيدي محمد البكري. (بتحقيقنا).
- الهبات الأنوارية على الصلوات الأكبرية.
- شرح دعاء الصباح.
- شرح حزب النووي.
- شرح ورد الشعراني.
- الصمصامة الهندية في المقامة الهندية.
- الوصية الجلية للسالكين طريقة الخلوتية (بتحقيقنا).

وانظر ترجمته: هدية العارفين للبغدادي (١/ ٦٨٤)، وعجائب الآثار للجبرتي (١/ ١٦٥، ١٦٦)، وسلك الدرر للمرادي (٤/ ١٩١)، والأعلام للزركلي (٨/ ١٤١).


رسالة المورد العذب لذي الورود
في كشف معنى وحدة الوجود لجناب
سيدي واستاذي السيد مصطفى
البكري ذي التراب
أدام الله نفعه
ونور ضريحه
آمين
من الشيخ محمد الحلبي

صورة الغلاف



هذه رسالة
المورد العذب لذي الورود في
كشف معنى وحدة الوجود تأليف
خاتمة المحققين وسيد
المريدين حضرة سيدي
واستاذي ومن بعد
الله والنبي عمادي
ولياذي ... سيدي السيد
مصطفى
البكري
[illegible]
[illegible]
[illegible]
آمين

صورة غلاف نسخة أخرى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الشيخ المصنف

الحمدُ لله فتَّاح الوجود، ومنَّاح الفيض والشهود، مظهر العالم من خزائن الجود، بواسطة أُمهات الأسماء بلا جحود، وعنها كان ما كان من الفرش إلى العرش المصمود، والذات الإلهية لها الغنى المطلق عن كل موجود، وعند توجُّهها للإيجاد الكوني بالإمداد الصوفي المشهود، أظهرت القدرة حسب ما خصَّصته الإدارة صورة ما في العالم المنـزَّه عن القيود؛ فبرز مثال ما في الحضرة الغيبية للمنـزلة العينية ذات الحدود، وارتسمت أمثلة الحروف العاليات في مرايا المجالي الغاليات، وانفتح الباب المسدود، وما شمَّت الأعيان الثابتة في العلم المقصود رائحة الوجود في العين؛ لسرٍّ إلى القرب يَذود؛ إذ معلومات القديم في ريبة علمه قديمة؛ لعزِّ رواقه ممدود، وتنـزَّه عن سمات الحدوث المشوقة القدود.

وقد كان سبحانه ولا شيء معه في الأزل، والغير مفقود مُسمَّى بالأسماء موصوفًا بالصفات واحد الوجود، ولمَّا أحبَّ أن يعرف جلَّ علاه من الكنـز المخفي، والغيب المودود؛ حصل التدلِّي والتجلِّي في المراتب القديمة، وعنها ظهرت الذات المحمَّديَّة، والدرة اليتيمة لسابق وعود فكانت حقيقة القلم الأعلى، والعقل الأول، والنور البرزخي المحمود، ويشير إليه حديث: «**أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر**»[1].

وهذا الشاهد المشهود: هو الدرة البيضاء، والقبة الخضراء وقبضة النور المسعود صلَّى الله تعالى عليه، وعلى آله وأصحابه، ومطالع السعود، ومعارج الصعود، وعلى التابعين لهم

---

(١) ذكره العجلوني في الخفاء (١/ ٣١١)، وتقدم تخريجه والكلام عليه.

بإحسان ما تحقَّق سالك ما به جمود ولا عراه خمود في معنى فقرة وحدة الوجود على ما هو المراد والمقصود.

وبعد..

فيقول العبد الفقير للمولى الغني الودود: مصطفى بن كمال الدين بن علي سقاهم الله من الحوض المورود سبط الحسنين الأحسنين الصدِّيقي، مُنح مدادًا للبرِّ يقود قد ألف الأعيان من أهل العيان قديمًا وحديثًا رسائل في معنى «**وحدة الوجود**»، وأفصحوا عن المراد منها والمقصود، وحقَّقوا أن العقول بها موافق لِما عليه أهل السُنة والجماعة القود، وجعلها البعض من العلم المضنون به عن غير أهله، الباذلين في طلبه المجهود.

وقال آخرون: هي من العلم الواجب بثه لمن يطلب قربًا أن يسود.

والأول: اختيار السلف كالحسن البصري وأضرابه أهل العقود، وقضيته مع فرقد السبخي شائعة، مرفوعة البنود، وحديث أبي هريرة، وسلمان، وابن عباس في كُتب الحديث موجودة وآية أهل العقود: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا**﴾ [النساء : ٥٨] لكنها من أعظم الشواهد التي لا يجلِّها ذو رقود.

ولقد ظهر الآن مَن يدَّعي العرفان سوهو عري عنه مبعود؛ إذ للمعرفة علامات لا تُخفى عند أهل بأن زرود المعرفة الخاصة ذات الوجه المبرق الملمع الرعود إذا صاحبها كما قال الشعراني في «الجوهر والدرر»: الجامع لَمَّا يدقُّ عن بروق طبع الجلمود؛ هو مَن لا يجهل حكمًا واحدًا من جميع صريح شرائع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

فمَن ادَّعى مقام المعرفة، وهو جاهل بحكم في الشريعة المحمَّديَّة أو غيرها، أو استشكل آية، أو حديثًا، أو قولاً من أقوال المجتهدين، أو غيرهم؛ فهو كذَّاب في دعواه المعرفة، ولا يصلح له أن يجلس لإرشاد السالكين، وهذا معنى قول بعضهم: ما اتخذ الله وليًّا جاهلاً، ولو اتخذه لعلمه.

ثم عُرف العارف في لسان الصوفية: إنه مَن أشعر الهيبة نفسه، و السكينة قلبه، ولم يكن له علاقة صارفة عن الحق، وأطال بها لا يحوم حول حماه بطال.

ثم إن هؤلاء المدَّعين بها بغير شهود يقرِّرون كلام القوم، ومعنى «وحدة الوجود» على خلاف المقصود، فاستحقُّوا بذلك الوبال والنكال، والنار ذات الوقود، وجعلوا في ذلك مذهبًا غير نافذ؛ بل مسدود لمخالفة النصوص، والأحكام الظاهرة والحدود، فأورثهم الخروج عن دائرة الملَّة الحنفية السمحة ذات الزهور والورود.

وفي شأنهم وحالهم المكمود المردود ألفت رسالة السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد[1]، وقد رأيتها منامًا في يدِ العباد، وسند العباد الذي مَن حاد عن منهاجه؛ فهو المطرود، وجنابه الشريف يتصفَّحها مبتسمًا، وجنود البشر تمود، فعلمت أنها وقعت منه ﷺ موقع القبول، ووضعها على وسادة لها ارتفاع وطول، فحمدت الله تعالى المعبود، ووضعت قلبها رسالة سميتها: «تشييد المكانة لَمن حفظ الأمانة» مفصحة بصون الأسرار عن كل ذي عنود.

وتكرار على القلب الآن سنة ثلاث وخمسين ومئة وألف أتمَّها الله بخير وإحسان، وأنا نزيل القدس المُصان، وأن أضع رسالة، راجحة الميزان، كاشفة عن معنى «وحدة الوجود» للإخوان مع إدماج فوائد حسان، منبِّهة لهم من غفلة الجنان، ومحذِّرة من الميل إلى زخارف أقوال الزنادقة الخوان، مسميًّا لها: «**المورد العذب لذي الورود في كشف معنى وحدة الوجود**»، والله أسال، ونبيه أتوسَّل أن يُلهمني القول الحق، والمقبول عند الرسول والحق آمين.

اعلم أيُّها الأخ الناهج نهج المصطفى، والساري سبيل الاقتفاء المقتفى: إن الوجود

---

(١) طبعت ولله الحمد بتحقيقنا-دار الآفاق العربية- بالقاهرة.

يُطلق على الحادث والقديم؛ ولكن الأول قيام من نفسه؛ فهو كالعدم؛ ولهذا قال أهل الشهود: المتمسكين بالحبل الممدود الوجود الذي يصدق عليه اسم الوجود واحد، وما قام به واستمدَّ منه، وفاض عنه؛ فهبائي سبلي خيالي مجازي نسبي؛ إذ هو مسبوق بعدم ولا حق به، وكل وجود بين عدمين حادث فإن خان؛ فانتبه.

وحيث كان الوجود لله، ووجود الأشياء قائم به موجود بإيجاده؛ باقٍ ببقائه، فالوجود على الحقيقة له لا لغيره، إذا هو: أي الحادث هالك بالنظر لوجوده بالنظر ثابت الوجود لموجوده، فبهذا الاعتبار غارت عيون الأغيار:

قال تعالى: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر : ١٦] لا يُقصد أحد سواه.

قال تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ [البقرة : ١١٥] ليس له غيره خفي ولا بائن.

قال تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد : ٣]، فلا أول إلا به، ولا آخر، ولا ظاهر، ولا باطن بوجوده: أي الله قائم الوجود، وبدوام شهوده ارتقى أهل الشهود؛ إذ هو قيُّوم السماوات والأرض، وقيام الكل به على التحقيق لا التقدير والفرض فيض وجوده متجدد على الدوام، ولولاه لا نعدم العالم، واختلَّ النظام.

قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق : ١٥]، وأمره الواحد لا نهاية له، ولا تحديد إذ كشف الحجاب، ويقول المكاشف: لا غيره، وإذ ستر؛ فكل غير لثبوت الغير، فإثبات العينية وفي الغيرية بحسب الوجود، ومحو القيود حالة الشهود.

وانظر قول سيدي هارون عليه السلام: للأكبري المعدود في كُمَّل الأمة بغير جحود الذي ذكره في الباب تسعة وستين وثلاثمائة، فإنه قال فيه: اجتمعت روحي بهارون عليه السلام في بعض الوقائع، فقلت له: يا نبي الله كيف قلت: ولا تشمت بي الأعداء؟ ومَن الأعداء حتى تشهدهم؟ والواحد منا يصل إلى مقام لم يشهد فيه إلا الله، فهل زال العالم في نفس الأمر كما

هو مشهدكم؟ إن العالم باقٍ، وحُجبتم أنتم عن شهوده؛ لعظيم ما يتجلّى لقلوبكم، فقلت له: بل العالم باقٍ في نفس الأمر، ولم يزل؛ وإنما حُجبنا عن شهوده، فقال: قد نقص علمكم بالله في ذلك المشهد بقدر ما نقص في شهودكم العالم، فإنه كله آيات الله، فأفادني ﷺ علمًا لم يكن عندي ، انتهى[1].

---

(١) قال المصنف في السيوف الحداد: وكان معروف الكرخي يقول: «لي منذ ثلاثين سنة في حضرة الله تعالى ما خرجت منها».

وكذلك سيدي إبراهيم المتبولي رضي الله عنه لكنه قال: «لي سبع عشرة سنة في حضرة الله تعالى ما خرجت».

ومرادهما ما عدا الأوقات التي سامح الخلق فيها، وإلى هذه الإشارة بقوله ﷺ:

«لي وقتٍ لا يسعني فيه غير ربي»، فنكر الوقت، ويصدق بالطويل والقصير.

وقد كان سهل بن عبد الله التستري يقول: «لي منذ ثلاثين سنة أكلم الله تعالى والناس يظنون أني أكلمهم».

فإذا كان هذا حال بعض أفراد من خواص أمته ﷺ فكيف بصاحب المقام الأكبر وسيد حضرة الله تعالى على الإطلاق.

وقد نقل الجلال السيوطي رحمه الله تعالى في الخصائص أن رسول الله ﷺ كان مأمورًا بشهود الحق تعالى مع الخلق حال المخاطبة، فلا يحجبه الحق عن الخلق ولا عكسه.

فتأمّل ما ذكرته لك فإنه من باب المعرفة، ولم أرَ أحدًا من إخواننا تخلَّق بالحذر من إبليس كلما ترقَّى في المقامات إلا النادر، فإن أحدهم بمجرد ما يصير اسمه سيدي الشيخ يظن أنه إبليس فارقه، وما بقي له عليه سلطنة.

بل سمعت بعضهم يقول: نحن لا نعرف إبليس، وما ثم إلا الله تعالى، فيُقال لهذا بتقدير صدقه أنه لا يشهد إلا الله تعالى، فهل زال إبليس من الوجود أم هو باقٍ وأنت حجبت عن أحواله لنقصك؟ فلا يسعه إلا أن يقول: هو موجودٌ، وإلا كفر بالقرآن، فيُقال له: لو حققت النظر لوجدته لعنه الله يرقى مع أصحاب المقامات ولا ينقطع، فبعد أن كان يوسوس لهم بالمعاصي الظاهرة صار يوسوس لهم بالمعاصي الخفية.

=

=

وقوله: (فهل زال إبليس من الوجود) ملخص من عبارة سيدي محيي الدين قدَّس الله سرَّه في فتوحاته، فإنه قال في الباب التاسع والستين وثلاثمائة:

«اجتمعت روحي بهارون عليه السلام في بعض الوقائع، فقلت له: يا نبي الله كيف قلت: ولا تشمت بي الأعداء؟ ومن الأعداء حتى تشهدهم والواحد منا يصل إلى مقامٍ لم يشهد فيه إلا الله تعالى؟ فقال لي السيد هارون: صحيح ما قلت في مشهدكم، ولكن إذا لم يشهد أحدكم إلا الله تعالى فهل زال العلم في نفس الأمر كما هو مشهدكم، أم العالم باقٍ وحجبتهم أنتم عن شهوده لعظيم ما يتجلَّى لقولبكم؟ فقلت له: بل العالم باقٍ في نفس الأمر لم يزل، وإنما حُجبنا عن شهوده. فقال: قد نقص علمكم بالله في ذلك المشهد بقدر ما نقص في شهودكم العالم، فإنه كله آيات الله. فأفادني عليه السلام علمًا لم يكن عندي».

فانظر لإذعان هذا الشيخ الكبير الوارث للمقام المحمدي الخطير، وكن مقتديًا به في الإنصاف والاعتراف والاتصاف بكماله الموجب لك من بحر الاغتراف، ولا تجنح للتأويلات الفاسدة والآراء الكاسدة، وكن هينًا لينًا منقادًا للحق، عوادًا إذا نبهت للصدق، وإذا نبهك إنسان على نقصٍ في مقامك أو عقص في شعور مقامك، فلا تتقاعس عن الإجابة، واقبل منه نصحه واقبل بذلة وكآبة، وقل الحق ولو على نفسك، وتنبَّه من سنة غفلتك في يومك وأمسك، وعن شهود مجالي جمال غيره فامسك، واعرف حق من ساقه الله إليك لينبهك على ما فيك، واعلم أنه من جملة النعم عليك.

والذي يظهر من حال الأستاذ المتقدم المقدم، والمقدم غيره لتناول الشراب الحلال الأقدم، إن هذا التنبيه الصادر من هذا السيد النبيه كان في مبادئ عثور الأستاذ على سر الوحدة المطلقة التي لصاحبها في ميادين القرب مطلقة، فإن هذا المقام له أخذ عن الإحساس وربما أوقع صاحبه في الالتباس، ويعبر عنه بوحلة الطريق الناشئة من الجمع بدون تفريقٍ، وفيه يصدر الشطح من الشطاح الغياب، وتنكر عليهم الصحاة ذلك ويعيبهم العياب، ويعدُّونه أهل الكمال نقصًا؛ لأنه أبعد من اتصف به وأقصى، وأغلب ما يطرأ السكر على أهل مقام الجمع الأول، وشبهة هذا قوية لكن على الفرق الثاني بعد جمع الجمع، سيما إن لم يكن إمام يأخذ بيد السيار في هذه المهامة والموحش من القفار، وأما من وجد الإمام خلصه بإذن الله تعالى من هذه الأوهام.

ونقل الشيخ إسماعيل بن سودكين في كتابه الذي سمَّاه «لواقح الأسرار ولوامح الأنوار»، وهذا

=

وقال في فتوحاته في الباب الستين وخمسمائة: أصدق بيت قالته العرب:

أَلاَ كُلّ شَيءٍ مَا خَلاَ الله بَاطِلُ[١]

=

الكتاب جمعه من كلام شيخه سيدي محيي الدين قدَّس الله سرَّه قال:

وسمعته ﷺ يقول: منازل المخاطبات متنوعة على الولي، فتارة يخاطب من حال يحيى عليه السلام، وتارة يخاطب من حال الآخر ومن حال الآخر، ويأتية التعريف عند التنـزل عليه بما هو وارثه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في ذلك التنـزل، فمنه ما يدوم شهرًا وشهرين ويومًا ويومين، وأكثر وأقل، حتى أن الولي ليجد طعمًا حسيًّا في فمه وحلقه، ويدوم ذلك الطعم ما دام الولي في ذلك التنـزل، فإذا انقطع علم أن ذلك الوجه الذي كان ناظرًا إليه قد مضى، ويبقى ينظر وجهًا آخر من اسمٍ آخر.

وتتنوع تلك الطعوم بتنوع التنـزلات، فلكل منـزلة مطعم يخصه وهو علامة، ولنا ميزان في الطعم الذي يجده صاحب التنـزل، وذلك أنه إذا تناول الأغذية ثم غلب طعمها على الطعم الذي أعطاه التنـزل فليعلم أن ذلك الذي كان يجده خياليًّا لا حقيقيًّا، وإن كان يدوم له مع تناوله المطعومات على اختلافها، ويحكم عليها بالظهور فليعلم أنه حقيقي، وذلك أن ما كان من جناب الحق فهو يحكم على ما في الكون ولا يحكم عليه الكون.

وورود التنـزل على ضربين: ذوقي وهو ما يتحقق به المكاشف تحققًا ذوقيًّا، ومنه ما يرد على طريق الأخبار، ومثال هذا مثال من يطلع علمًا على ما في كتابٍ ما، فليس هذا بذوَّاق إنما هو حصول علم، والفرق بين تنـزل النبي والولي أن الولي لا يتنـزل عليه إلا من جهة العلو، والنبي يتنـزل عليه من جميع الجهات، ولهذا حفظ النبي بالرصد دون الولي، وذلك أن إبليس لعنه الله تعالى لما قال: ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم، وعن أيمانهم وعن شمائلهم، جعل الله تعالى الرصد على الجهات الأربع وهم الملائكة محيطون بقلب النبي ﷺ، فلا يجد إبليس طريقًا إلى قلبه.

قال الله تعالى: ﴿**إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً**﴾ [الجن:٢٧].

انظر: السيوف الحداد (ص٩٣).

(١) رواه البخاري (٣/ ١٣٩٥)، ومسلم (٤/ ١٧٦٨).

اعلم أن الموجودات وإن وصفت بالباطل فهي حق من حيث الوجود؛ ولكن سلطان المقام إذا غلب على صاحبه؛ يرى ما سوى الله طويلاً من حيث إنه ليس له وجود من ذاته، فحكمه حكم العدم.

قال: وهذا من بعض الوجوه التي يمتاز الحق بها من كونه موجودًا عن وجود خلقه مع أنه على الحقيقة ليس بينه وبين خلقه اشتراك بوجه من الوجوه.

وقال في باب الوصايا: احذر أن تدَّعي الوصلة، وجمع الشمل، فإني أخاف عليك أن يكون جمعك بك لا به، فتكون في عين الفصل والفراق، فلا تُغالط نفسك.

قال: علامة صحة الوصلة بمشاهدة الحق: إنك إذا عكست مرآة قلبك إلى الكون؛ عرفت ما في ضمائر الكون، يصدقك الناس على ذلك الكشف، انتهى.

واعلم أن أهل الباطن لَمَّا عَمَّروا القلب بالحضور مع الحق في سائر المواطن، ووفتهم الجذبات الحقية، والنفحات الربية، استخلصتهم من قيد السوى، وحررتهم من رق الهوى فخلصوا من الشرك الخفي، وأطلقوا من سجن الغفلات التي سراج مصباحها طفيى؛ فغلب على باطنهم التصفية من الأكدار لمعان أنوار رُفعت لهم السُّجف والأستار؛ فهانت الصعاب، ودانت العقاب حين تخلُّوا عن الشوائب؛ تخلُّوا بغرائب الأطايب، ومتى تخلَّى القلب وتحلَّى مولاه؛ تولاه عليه تجلِّي، وهناك لا يرون إلا الوجود الحق والشهود الصدق؛ فينفون الخلقية بالكلية؛ لتوارد أحوال قلبية، وهذا من سكر الحال، وقهر الواردات للمحال، وينشأ عن استغراق مطول في مقام الجمع الأول، فيقول الغائب بسكره عن عقله وفهمه وفكره: أنا مَن أهوى، ومَن أهوى أنا؟[1]

---

(١) القول للحلاج وانظر: الطواسين (ص١٣٤).

ما في الجبة إلا الله[1]

ولا يقول إذ يقول إلا حيث الوجود الذي قام به كل موجود ومنقود، وإذا صحا؛ رجع لشهود الفرق الثاني، وعلى هذا المعول عند أهل التداني؛ وهو حق وخلق في آن، فلا يحجبه شهودًا أحدهما عن الآخر، وهذا مقام الإحسان، ومقام الخلفاء أصحاب الاقتفاء والاصطفاء.

فإن الأول يقول: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله قبله؛ إذ الأذواق لا نهاية لها؛ كالسير الأخروي، فلا يكن ممَن عنه النهي، فصاحب الجمع ذو عين، والفرق الثاني ذو عينين، والكامل الربَّاني ذو عيون؛ لأنه ذاق الجنون والفنون والسكون، ورأى ربه بعين، ونفسه بعين، ودنياه بعين، وأخراه بعين وخاطب كل واحد بما يليق، فأدَّى المواطن حقها عن تحقيق، وخلص من حبائل التعويق، فما خلط بين الرقائق؛ بل ميَّز بين الغث من السمين، وفرق بين السلسبيل والماء المهين، ولا ركب متن عمياء، ولا خبط عشواء؛ بل حلب ضرع بالساعد الأسد، ولم يؤخِّر عمل اليوم إلى الغد، للرأي الأسد.

فالصاحي المؤيِّد كشفه بالنقول، مقبول المقول، والسكران يسلم له حاله، ولا يقتدي به؛ لعزم محلول، وهذا كمجانين أهل الله الفحول؛ أهل الجذب والغيبة والذهول.

وأمَّا الواعي المتساكر، ذو الحال الأفحم العاكر، فلا يلتفت إليه، ولا يعول عليه في الأخبار الذوقية؛ لأنه يدَّعي الذوق، وهو عنه أجنبي، فمَن قبل منه؛ دلَّ على أنه جهول غبي، فإن مَن يدَّعي عند أهل الله يدَّعي لا يُصغى لحديثه، ولو أَسند وعنعن؛ بل

(١) للحلاج- قدس سره- كما في أخباره (ص١٨).

يُلغى فإنه بالمفتريات دندن.

وإذا كان السكران المحق في سكره، ولا يحتج بكلامه كالحلاَّج؛ فكيف بالمتساكر الناهج في الليل الداج؟.

قال الأكبري: قال الحلاَّج[١]: وإن لم يكن من أهل الاحتجاج: بسم الله من

---

(١) **قلت**: قد اختلف القوم فيه كالاختلاف في المسيح ﷺ والتمس حامد بن العباس الوزير من الخليفة المقتدر تسليمه إليه، فكان يخرجه في مجلسه ويستنطقه، فلا يظهر منه ما يخالف الشريعة، وحامد مجد في أمر ليقتله حسدًا وبغيًا وعدوانًا لأولياء الله تعالى، ثم إنه رأى له كتابًا حكي فيه أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه أفرد من داره بيتًا نظيفًا من النجاسات، ولا يدخله أحد، وإذا حضر الحج طاف حوله، وفعل ما يفعله الحاج بمكة، ثم يجمع ثلاثين يتيمًا، ويعمل أجود طعام يمكنه، ويطعمهم في ذلك البيت ويكسوهم، ويعطي كل واحدٍ سبعة دراهم، فيكون كمن حج، فأمر الوزير بقراءة ذلك قدام القاضي أبي عمرو، فقال القاضي للحلاَّج: من أين لك هذا؟ قال: من كتاب الإخلاص للحسن البصري، ولم يعلم الحلاج ما دسّوه عليه، فقال القاضي له: كذبت يا حلال الدم، قد سمعناه بمكة وليس فيه هذا، فطلب الوزير خط القاضي بقوله حلال الدم، فدافعه القاضي فلم يندفع، وألزمه فكتب بإباحة دمه، وكتب بعده من حضر المجلس من العلماء، فقال الحلاَّج: ما يحل لكم دمي، وديني الإسلام، ومذهبي السنة، ولي فيها كتب موجودة، فالله الله في دمي، وأرسل الوزير الفتاوى بذلك إلى المقتدر، فأذن له بقتله، فضرب ألف سوط، ثم قُطعت يده ثم رجله، ثم قُتل، وأُحرق، ونُصب رأسه ببغداد.

قال الفاضل العمري: ولعمري أنها مظلمة مُظلمة، وقضية ظالمة، ارتكبها الوزير لهوى نفسه، وأظهر أنها حماية للشريعة المؤيدة.

وفي شرح الجوهرة للقاني: فمن تكلم في أئمة الدين، وهداة المسلمين من الرؤساء المجتهدين، لا يلتفت إليه ولا يعول في شيءٍ عليه، ومقت الله والسقوط من عينيه منجذب إليه، كما أنه لا التفات لمن رمي الجنيد وأصحابه من جملة الصوفية بالزندقة عند الخليفة جعفر المقتدر، حتى

=

أمر بضرب أعناقهم، فأمسكوا إلا الجنيد، فإنه تستر بالفقه، وكان يفتي على مذهب شيخه أبي ثور، وبسط لهم النطع، فتقدم من آخرهم أبو الحسن النوري، فقال له الجلاد: لِمَ تقدمت؟ فقال: لأوثر أصحابي بحياة ساعة، فبهت السياف، وأنهى الخبر إلى الخليفة، فرَدَّهم إلى القاضي، فسأل النوري عن مسائل فقهية فأجابه، ثم قال: وبعد.. فإن لله تعالى عبادًا إذا قاموا قاموا بالله، وإذا نطقوا نطقوا بالله... إلى آخر كلامه، فبكى القاضي وأرسل يقول للخليفة: إن كان هؤلاء زناديق فما على وجه الأرض مسلم، فخلى سبيلهم، ثم قتل من الصوفية الحسين الحلاج في سنة تسع وثلاثمائة بما لم يتأمله مَنْ أمر بقتله انتهى.

وقال أيضًا: ورُوي أنه لما قُدِّم لتقطَّع يداه قُطعت اليد اليمنى أولاً، فضحك، ثم قُطعت اليسرى فضحك ضحكًا بليغًا، فخاف أن يصفرَّ وجهه من نزف الدم، فكبَّ بوجهه على الدم السائل، ولطَّخ وجهه بدمه. ثم رفع رأسه إلى السماء، وقال: يا مولاي، إني غريبٌ في عبادك، وذكرك أغرب منِّي، والغريبُ يألف الغريبَ.

وقال أيضًا: وفي مشكاة الأنوار للإمام الغزالي فصل طويل في حاله يعتذر فيه عمَّا صدر عنه مثل قوله: (أنا الحق.. وما في الجبة إلا الله)، وحملها على محامل حسنة، وقال: هذا من شدة الوجد مثل قول القائل: (أنا من أهوى، ومن أهوى أنا).

وقال السيد الجليل قطب الأقطاب الشيخ عبد القادر الجيلاني: عثر الحسين الحلاج فلم يكن في زمنه من يأخذه بيده، ولو كنت في زمنه لأخذت بيده. وانظر: الانتصار للأولياء (ص٣٩، ٥٨٤) بتحقيقنا.

تنبيه: يقول الشيخ الشرقاوي أثناء كلامه على المتصوفة وأنواعهم: وفرقة أخرى لم يلتفتوا إلى ما يُفاض عليهم من الأنوار في الطريق، ولا إلى ما تيسره لهم من العطايا الجزيلة، ولم يعرجوا على الفرح بها جادين في المسير، حتى تأربوا فوصلوا إلى حد القربة إلى الله تعالى فظنوا أنهم وصلوا وغلطوا، فإن لله تعالى سبعين حجابًا من نور لا يصل السالك إلى واحد من تلك الحجب إلا ظن أنه قد وصل، ولا يصل السالك إلى تلك الأنوار والحجب ما لم يخرج عن حجاب نفسه، ويكون هو أيضًا ربَّانيًّا بل هو نور من أنوار الله تعالى، أعنى بسير القلب والروح فيه يتجلى له =

حقيقة الحق، حتى إنه ليتسع لجملة العالم ويحيط به ويتجلى فيه صورة الكل، حتى قيل أنه اللوح المحفوظ فإذا انتهى إلى ذلك السالك أشرق نوره إشراقًا عظيمًا؛ إذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه، وقد كان في أول الأمر محجوبًا بمشكاة هي كالساتر له كما دلّ عليه القرآن فإذا تجلى نوره وانكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله تعالى ربما التفت صاحب ذلك القلب، ورأى من جماله الفائق ما يدهشه فربما سبق للسكر والدهشة إلى لسانه فقال: أنا الحق، فإن أخذ الحق بيده ومدَّته الألطاف الإلهية سار ولم يقف وإلا هلك، وربما التبس المتجلي بالمتجلي فيه كما يلتبس لون ما يتراءى في المرآة بالمرآة فيظن أنه لونها، وكما يلتبس ما في الزجاج بالزجاج فيحصل الغرور، وبهذه العين نظرت النصارى للمسيح، لما رأوا إشراق نور الله تعالى قد تلألأ منه فغلطوا عند رؤيته كمن نظر كوكبًا في مرآة، أو ما فطن أن الكوكب في المرآة أو الماء فيمد يده ليتناوله.

وإلى تلك الحجب النورانية الإشارة لقول الخليل ﷺ: ﴿**فلما جنَّ عليه الليلُ رأى كَوكبًا قال هذا ربي**﴾: أي نور من أنوار الله وهو أول الحجب؛ إذ هي على الطريق السالك ولا يتصور الوصول إلا بعبورها، وبعضها أصغر وبعضها أكبر بقدر القرب والبعد، وأصغر الأنوار السماوية هي الكواكب فيستعار لفظ الكوكب لأول تلك الأنوار؛ لأنه أصغرها وأعظمها الشمس وبينهما القمر، فلم يزل إبراهيم يترقى من نور إلى نور وحجاب بعد حجاب، وكلما أظهر له شيء من الأنوار الإلهية ظن أنه قد وصل، فيقول: هذا ربي فينكشف له بنور النبوة والتوفيق الإلهي أن وراءه أمورًا، فكلما انكشف نور ظهر للأول درجة الانحطاط عن ذروة الكمال، واطلع على أن له نهاية فيقول: ﴿**لا أحب الآفلين**﴾، ولم يزل كذلك إلى أن تجاوز ما لا ينتهي، فلما انتهى إلى جنات لا نهاية لها وانقطع عمله عما دون ذلك قال: ﴿**إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾ [الأنعام:٧٩]، وانظر: شرح الحكم الكردية للشيخ الشرقاوي (ص٢٢٠) بتحقيقنا لأول مرة، طبع دارة الكرز.

وروى أن الحلاج مرّ يومًا على الجنيد، فقال له: أنا الحق! فقال الجنيد: أنت بالحق أية خشبة تقصد فتحقق فيه ما قال الجنيد: لأنه صلب بعد ذلك. وانظر كتابنا الإمام الجنيد (ص٧١).

العارف بمنـزلة كن من الله.

وقال في محلٍّ آخر بعد ما أثبت سكره بيقين: فالحلاَّج سعيد، وإن شقي به آخرون: أي بالسكر، فإنه نهج غير مستبين.

واعلم أن الظاهرين الآن، ومن أهل دعوى العرفان الزاعمين: إن وجودهم الحادث المقدَّر المفروض وهو بعينه وجود الحق القديم، وذواتهم الحادثة العديمة؛ عين الذات العلية القديمة، ويثبتون لصفاتهم ذلك، وقصدهم إسقاط الأحكام، وإزالة التكاليف، وهذا مما يُوجب الخروج عن ربقة الدين الشرع الشريف؛ فهؤلاء ملاحدة فجرة، أرباب وجوه عليها غبره، ترهقها قترة، ضلُّوا وأضلُّوا؛ لأن إنكار الخليقة فيه معارضة للنصوص الحقية، ورفع للشرائع الإلهية، وإنكار الأمور الأخروية.

وهذا مما لا يقوله مَن يجهله مكلِّم فضلاً عن العالم عارف مكلِّم، فقيل: واحد من هؤلاء الفجَّار، كما قال الغزالي: حاوي الفخار أفضل عند الله تعالى من قتل مائة كافر ذي إنكار؛ لأنه هنا يُغرُّ بزخارف أقواله ضعفاء العقول، ويوقعهم في المهمة المردي نازلة المهول؛ وهو رفض الشريعة المطهَّرة، ذات السيف المصقول، حتى أن هؤلاء الأوغاد بالارتياب يدَّعون أن الشرع الشريف كُلِّف به أهل الحجاب، وإن الشرع لأجلهم، واقتحم في عبوديته الأتعاب، لا قيامًا بحق العبودية المحضة لرب الأرباب.

فالله الله أيُّها الأخ في اجتناب هؤلاء كل الاجتناب، واحذر أن يجمعك بهم منـزل، أو تحلَّ معهم في رحاب، فإنهم كما قال الإمام الجيلي المهاب: يفسرون الأحاديث النبوية، وآيات الكتاب بما يُرضي به مَن في قلبه مثقال ذرة من إيمان، واتباع لسيد الأحباب، ويخوضون بحور عماية وجهالة؛ لقلة الأدب، وربما تصدر منهم عبارات لا

تليق نسبتها بالجناب المقدس الأعتاب.

فمخالطتهم تُوقع في ارتباك وارتكاب ما يغلظ الحجاب، ويلفظ عن الباب إلا مَن تاب، ورجع وأناب، فإنه يُرجى له حسن المئاب من التوَّاب.

فانهج منهج الإقلاع عن صحبتهم، واحذر عنها المدرج في الإنسان، وإن لم تفعل؛ فما نصحت نفسك، فتأهَّب لجواب يوم الحساب، فإنه لا بد من الوقوف في صفوف أرباب اليقين والارتياب، والسؤال عن الفتيل والقطمير لدى إسدال الحجاب، فمَن سلم؛ أُدخل الجنة شامخة الأطناب، وإلا فالنار لَمن حقَّت عليه كلمة العذاب، نسأل الله السلامة من شر العقاب والعذاب[1].

---

(١) **فائدة جليلة**: قال الشيخ أبو الهدى الصيادي: قال الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي قُدِّس سرُّه في فتوحاته في باب معرفة الشطح وأسراره ما نصَّه:

وحاشا أهل الله أن يتميزوا عن الأمثال أو يفتخروا؛ ولهذا كان الشطح رعونة نفس، فإنه لا يصدر من محقق أصلاً.

فإن المحقق ما له مشهود سِوَى ربه وعلى ربه ما يفتخر وما يدعي، بل هو ملازم عبوديته مهيأ لما يرد عليه من أوامره، فيسارع إليها وينظر جميع ما في الكون بهذه المثابة، فإذا شطح انحجب عمَّا خلق له وجهل نفسه وربه، ولو انفعل عنه جميع ما يدعيه من القوة فيحيي ويميت ويولي ويعزل وليس عند الله بمكان، بل حكمه في ذلك حكم الدواء المسهل أو القابض، يفعل بخاصية الحال لا بالمكانة عند الله كما يفعل الساحر بخاصية الصنعة في عيون الناظرين، فيخطف أبصارهم عن رؤية الحق فيما أتوا به.

فكل من شطح فعن غفلة شطح، وما رأينا ولا سمعنا عن ولي ظهر منه شطح لرعونة نفس وهو ولي عند الله إلا ولا بدَّ أن يفتقر ويذل ويعود إلى أصله، ويزول عنه ذلك الزهو الذي كان يصول به.

فذلك لسان حال الشطح. هذا إذا كان بحق فهو مذموم، فكيف لو صدر من كاذب.

=

فإن قيل: وكيف صورة الكاذب في الشطح مع وجود الفعل والأثر منه؟.

قلنا: نعم ما سألت عنه، فأما صورة الكاذب في ذلك، فإن أهل الله ما يؤثرون إلا بالحال الصادق إذا كانوا أهل الله، وذلك المُسمَّى شطحًا عندهم حيث لم يقترن به أمر إلهي أمر به كما تحقق ذلك من الأنبياء عليهم السلام.

فمن الناس من يكون عالـمًا بخواص الأسماء فيظهر بها الآثار العجيبة والانفعالات الصحيحة، ولا يقول: إن ذلك عن أسماء عنده، وإنما يظهر ذلك عند الحاضرين أنه من قوة الحال، والمكانة عند الله والولاية الصادقة، وهو كاذب في هذا كله.

وهذا لا يُسمَّى شطحًا ولا صاحبه شاطحًا، بل هو كذب محض ممقوت.

فالشطح: كلمة صادقة صادرة عن رعونة نفس عليها بقية طبع تشهد لصاحبها ببعده من الله في تلك الحال، وهذا القدر كاف في معرفة حال الشطح.

وقال قُدِّس سِرُّه في الجزء الأول من فتوحاته في الباب التاسع والثلاثين: حكي عن بعضهم أنه قال: أقعد على البساط. يريد بساط العبادة.

وإياك والانبساط: أي التزم ما تعطيه حقيقة العبودية من حيث أنها مكلفة بأمور حدَّها لها سيدها، فإنه لولا تلك الأمور لاقتضى مقامها الإدلال والفخر والزهو من أجل مقام من هو عبد له ومنـزلته، كما زها يومًا عتبة الغلام وافتخر فقيل له: ما هذا الزهو الذي نراه في شمائلك مما لم يكن يعرف قبل ذلك منك؟ فقال: وكيف لا أزهو وقد أصبح لي مولى وأصبحت له عبدًا.

فما قبض العبيد عن الإدلال، وأن يكونوا في الدنيا مثلما هم في الآخرة، إلا التكليف فهم في شغل بأوامر سيدهم إلى أن يفرغوا منها فإذا لم يبقَ لهم شغل قاموا في مقام الإدلال الذي تقتضيه العبودية، وذلك لا يكون إلا في الدار الآخرة، فإن التكليف لهم مع الأنفاس في الدار الدنيا.

فكل صاحب إدلال في هذه الدار فقد نقص من المعرفة بالله على قدر إدلاله، ولا يبلغ درجة غيره ممن ليس له إدلال أبدًا، فإنه فاتته أنفاس كثيرة في حال إدلاله غاب عما يجب عليه فيها من التكليف الذي يناقض الاشتغال به والإدلال، فليست الدنيا بدار إدلال.

ألا ترى عبد القادر الجيلي مع إدلاله لما حضرته الوفاة وبقي عليه من أنفاسه في هذه الدار ذلك القدر الزماني، وضع خده في الأرض، واعترف بأن الذي هو فيه الآن هو الحق الذي ينبغي أن يكون

العبد عليه في هذه الدار، وسبب ذلك أنه كان في أوقات صاحب إدلال لما كان الحق يعرفه به من حوادث الأكوان.

وعصم الله أبا السعود تلميذه من ذلك الإدلال فلازم العبودية المطلقة مع الأنفاس إلى حين موته، فما حكي أنه تغيَّر عليه الحال عند موته كما تغيَّر على شيخه عبد القادر.

وحكى لنا الثقة عندنا، فقال: سمعته يقول: طريق عبد القادر في طريق الأولياء غريب، وطريقنا في طريق عبد القادر غريب. ﷺ وعن جميعهم ونفعنا بهم، والله يعصمنا من المخالفات.

وإن كانت قدِّرت علينا فالله أسأل أن يجعلنا في ارتكابها على بصيرة حتى يكون لنا بها ارتقاء درجات، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل انتهى.

وقال سيدي عبد الوهاب الشعراني قُدِّس سرُّه في كتابه «الأنوار القدسية»:

ومن شأنه: أي الفقير العارف إذا استفتى على شخص من الفقراء في أمور لا تُدرك إلاّ بالذَّوق ألا يبادر إلى الإنكار، بل يتحيل في الرد عنه ما أمكن.

هكذا كان شأن شيخ الإسلام زكريا، والشيخ عبد الرحيم الأنباسي رضي الله عنهما، فإن رأى ذلك الأمر يلزم منه فساد ظاهر الشريعة أفتى ولام عليه؛ لأن صاحب هذا الكلام ناقص فليس من أهل الاقتداء ونصرة الشرع أولى من الأدب معه بخلاف كُمَّل الأولياء كأبي يزيد البسطامي وعبد القادر الكيلاني رضي الله عنهما وأضرابهما، فيؤول كلامهم ما أمكن انتهى.

والذي أراه أن ما صدر عن سيدنا الشيخ عبد القادر الجيلي قُدِّس سرُّه ونفعنا الله به من الكلمات التي رؤيت بمرأى الشطحات فهي مؤوَّلة متصرفة عن مقام الشطح على الغالب.

وأما بعض الكلمات التي لا تقبل التأويلات فهي نسبت إليه، ولم تكن منه ﷺ على الأصح، كالكلمات التي سمَّاها واضعها عليه من الله ما يستحق بالغوثية والمعراجية وأسندها إلى الشيخ ﷺ، وأخذ به نزه الله مقامه إلى مذهب الحلولية وأهل الوحدة المطلقة، فهي بهتان وافتراء محض عليه قُدِّس سرُّه.

وإنه ﷺ من أعظم من تحقق بقدم الاتباع للنبي ﷺ في الأقوال والأفعال، وقد دلَّت عليه إرشاداته وكمالاته وعباداته.

وقال قومٌ معنى الشطح، وصاحبه: أي الشطَّاح الذي يقف عن الترقيات والمجاهدات، والأعمال

واعمل بما صرَّحت به في «ألفية التصوف» راجِ بالنصيحة والثواب:

ومَــن غَــدا مَــسلُوبَ الاختيــارِ فحُكمِــه تَــسلِيمه للبَــاري

لا تَعــترِض فِي فِعلــه عَليــه إذْ عقْــلِه خبــأَهُ لَديْــه

وإنَّــما يَعــترِض البــاقِي عَــلى عَقــلٍ لَــه وشَرع طــه قَــد قَــلا

يقــول ذَا حَقيقــة ذَريعــة كَــي يَنبــذنَ جَانــب الــشرِيعة

فَاحــذرْ علَيــدِينكَ مِــن ذي القَــوْم ولا تُجالِــسهم ولَــو فِي النَــوم

وقَــد نَــما فِي ذَا الزَّمــانِ شَرهــم حِتــى سَــما فِي النــاسِ جِــدًا ضَرهــم

ولَم يَكــن لَهــم هُنــا مَــن يَــردَع مِن أجْل ذَا الــدِّين الحَنيفــي ودعُــوا

وعِنــدنا فِي الــشامِ مِــنْهم نَفــرٌ قُلــوب أهْــل الحــق عــنهم نفَــروا

طَــالِع سِــيوفنَا الحِــداد فِــيهم كَــي تُمــسي بِمَــن ربِّهــم يَهــدِيهم

ولسنا مأمورين باتِّباع زيد وعمرو، ولو أنهما من الأنجاب؛ وإنما أُمرنا أن نتبع ما جاءنا به الرسول عن التوَّاب، وإذا رأينا مَن خالف حكمًا من الأحكام؛ نردَّه عليه، ولا نرتاب، ولو كان قطب إقليم، أو غرث أحقاب، فإن الكتاب ناطق بالحق مرشد صوب الصواب.

=

الموجبة لإعلاء المراتب والدرجات، مع شطحه وتجاوزه منحطًّا عن المراتب الرفيعة حالة الشطح، هذا إذا لم يسقط بصدمة شطحه عن مرتبته بالكلية؛ لأن الشطح من أعظم مزالق الإقدام؛ لأن صاحبه ربما ينصرف عنه انطماسه وذهوله، ووارد غيبته، يعود إلى الصحو، ويبقى على لسانه الأول متكلمًا في حضرة خيالية فيسقط، ويبعد ويلحق بأهل الأنانية، حفظنا الله والمسلمين. وانظر: قلائد الزبرجد للشيخ الصيادي (ص٧٨) بتحقيقنا.

وإذا رأينا في عبارة أحد من الأعلام موهمًا، وأوّلناه للطلاَّب؛ كقول حُجة الإسلام: ليس في الإمكان أبدع مما كان، فقد أوَّلها الخواص المجاب؛ بأن ثمة إلا رتبة قدم وحدوث؛ فالقدم لله، والحدوث لغيره، فلو وجد؛ لا يخرج عن هذه.

وأوِّل قول أبي الغيث بن جميل: خُضت بحرًا وقف الأنبياء بساحله، فقال: هو بحر السكر، ووقف الأنبياء بساحله الثاني يُنقذون الغرقى منه.

وقد تصدَّى لتأويل ما أشكل من كلمات العارفين كثير من أهل الله تعالى؛ كالإمام الشعراني وغيره، والذي يجب علينا أن نعتقده في خواص المقرَّبين: أنهم لا يخرجون عن موافقة الشرع الشريف قدمًا؛ لأنهم النواب والأمناء، والخدمة والسدنة لبابها، الحكماء، فأحسن الظن بهم أيها الأخ، وأوِّل مُشكل كلامهم؛ تفز بالبر الجسيم من الرحيم؛ لأنه أعلم بمرامهم.

قال الإمام النووي -قَدَّس الله سرَّه السوي- ما معناه: ينبغي الرجل إذا رأى في كلام أخيه مشكلاً أن يطرقه سبعين احتمالاً، ثم يرجع نفسه بالملامة، ويقول لها: قد احتمل كلام أخيك كذا وكذا من الاحتمالات، ولم يقنعك، انتهى.

ومتى علمنا من إنسان حُسن العقيدة؛ وجب علينا أن نحمل أقواله الموهمة على المحامل السديدة.

وقد ذكر الشيخ الأكبر في أول فتوحاته؛ ليردُّ الواقف عليها ما أشكل من كلماته، ومن أحسن قوله:

سَائلي عَن عَقيدتي ... أحسَن الله ظَنَّه
عَلم اللَّه أنَّها ... شَهد اللَّه أنَّه

وأنشد محرِّضًا على اتباع الشريعة:

مَا نَال مَن جَعل الشريعةَ جَانبًا ... شيئًا ولَو بلغَ السَّماء مَناره

لا تُقيِّد بالذي زالت شَريعته ... عَنه ولَو جَاء بالأَنباء مِن الله

وقال في الباب الثامن والعشرين بعد المائة: اعلم أن رضا الله عن العبد يكون بحسب مشيه على الشرع كثرةً وقلةً، فمَن لم يخل العمل في شيء منها؛ نقص من الرضا بقدر ما أخلَّ، وهذا ميزان في غاية الوضوح، والإنسان على نفسه بصير.

وقال في الباب التاسع والعشرين بعد المائة: يجب على العبد الرضا بقضاء الله لا بكل مقضي، فلا ينبغي الرضا بالمعاصي، ولو رأيت وجه الحكمة فيها، فإنك إذا كنت صحيح الرؤية والكشف؛ ترى الله تعالى غير راضٍ عنك في فعلها، وإن لم تره؛ فارجع إلى حكم الشرع، ولا يرضى الله لعباده الكفر.

قال الشعراني ﷺ في «**الكبريت الأحمر**» في علوم الشيخ الأكبر بعدما نقل العبارة، قلت: وأكثر مَن يقع الرضا بالمعاصي، وأصحاب حضرة التوحيد العام إذًا لهم شيخ، ويظنون بنفوسهم إنهم خُوطبوا بأمرٍ من الله، خلاف ما جاءت به الشريعة، وهذا كفر وتلبيس، فإن الحق تعالى ما ينهي عن شيء على لسان رسله، ويبيحه من ورائهم لأحد من أممهم أبدًا، فافهم.

وقال في الباب السادس والأربعين ومائة: إياك أن ترمي ميزان الشرع من يدك في العالم الرسمي؛ بل بادر لما حكم به، وإن فهمت منه خلاف ما يفهم الناس مما يحول بيتك وبين إمضاء ظاهر الحكم به؛ فلا تعول عليه، فإنه أمر نفساني مكر نفسي في صورة علم إلهي من حيث لا تشعر.

قال: وقد وقعنا بقوم صادقين من أهل الله ممَن التبس عليهم المقام، ورجَّحوا كشفهم، وما ظهر من فهمهم مما يبطل ذلك، وهم مخطئون في ذلك.

قال: واعلم أن تقدُّم الكشف على النص ليس عندنا بشيء، ولا عند أهل الله تعالى، وكل مَن عول عليه؛ فقد غلط، وخرج عن الانتظام في شرع أهل الله تعالى، ولحق بالأخسرين أعمالاً، وأطال في ذلك.

ثم قال: وإذا ورد على أحد من أهل الكشف وارد إلهي يحلُّ له ما ثبت تحريمه في نفس الأمر من الشرع المحمَّدي؛ وجب عليه جزمًا ترك هذا الوارد؛ لأنه تلبيس، ووجب عليه الرجوع إلى حكم الشرع الثابت، وقد ثبت عند أهل الكشف بأجمعهم أنه لا تحليل ولا تحريم بعد انقطاع الرسالة، وأطال في ذلك.

ثم قال: فتفطّنوا يا إخواننا، وتحفَّظوا من غوائل هذا الكشف، فقد نصحتكم، ووفَّيت الأمر الواجب علي في النصح، والله أعلم[1].

---

(١) والحاصل أن أهل طريق الله المحققين قد أجمعوا على تعظيم نواميس الشريعة المحمَّدية وردع مَن خالفها من الفرق الضَّالة العنادية، وكلما قدمنا من عباراتهم فهو يسيرٌ من كثير، وغالب من يقع في الشطح من المحققين؛ لكونه أسكره شهود مقام الجمع، وهو عبارةٌ عن شهود حق من غير خلق، فهو سكرٌ وصاحبه سكران، لا يعتد بكلامه؛ لأنه مغلوبٌ مقهورٌ تحت سلطان حاله، فإن الصاحي يعذره ولا يقبل منه، فإنه ربما غلبه شهود الحق، فصار يقول: ما في الكون إلا الله وما في الجبة إلا الله.

ويقول: أنا الحق ولا يرى كثرة ولا تعددًا، ولا يدرك أن ثمَّ خلقًا؛ لنفوذ بصر بصيرته من شهود الخلقيَّة إلى شهود الحقيَّة، ولشدة فرط ظهور هذا المشهد لعينه القلبية ظن اتحادًا ووصلا، فنفى وجوده ووجود الخليقة.

فهذا إذا صحى من سكره رجع مقهقرًا لمقام العبودية، وأقرَّ واعترف بوجود الخلقيَّة وإذا سُئل عن مقالته أنكرها، فإن نفى الخلقيَّة وعدم إثباتها كفر لمخالفة المنكر لنص الكتاب.

فهذا حال المحق، وأمَّا حال المبطل الذي يتشبَّه بمن هذا حاله، وما ذاق منه قطرة وما نظر من نظراته نظرة؛ فهو كلابس ثوبي زور، وقاتله ورادعه ومؤدِّبه مأجور، مع حق أن الأول ولو كان محقًّا فكذلك، فكيف مَن يدَّعي مُلك ما ليس له بمالك، نسأل الله تعالى العافية من ذلك، فإن الشرع

الشريف ليس له إلا الظاهر، والله يتولى السرائر والغالب على هؤلاء الزنادقة أنهم يدَّعون أنهم لا يشهدون إلا الله ولا يثبتون كثرة أصلاً.

ويقولون: إن الوجود واحد وما ثمَّ إلا واحد، ونحن لا نرى إلا الله مع أنهم يشاهدون الكثرة في أنفسهم والعجز والافتقار، والله تعالى منـزَّه عن ذلكن ويزعمون أن وجودهم المقدَّر المفروض المحدود ووجود هذه الأشياء من حيث هي أشياء مقدَّرة مفروضة هي وجود الحق تعالى، وتقدَّس جناب الحق تعالى عن صفات الخلق فهذا كفرٌ صريح.

وأمَّا قول أهل الحق القائلين بوحدة الوجود على الوجه الأحق، فإذا قالوا: ما في الوجود إلا الله مثلاً فمرادهم من حيث القيومية فإن به تعالى قيام كل شيء وهو القائم على كل نفسٍ بما كسبت ومن حيث تجلِّيه وإمداده وتولِّيه، لا أن هذه الصور الحادثة الفانية المقيَّدة المحدودة وجوده، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

وتختلف أذواق أهل هذه المشاهد، فمنهم مَن يكون ذوقه صديقيًا، فيقول: مَا رأيت شيئًا إلا رأيت الله قبله.

فأولاً رأى قيوميَّة الحق وتجلِّيه على الشيء، ثم رأى الشيء ولم ينفهِ ولو نفاه؛ لكان سُكرًا، فكان مشهده كاملاً حيث جمع بين شهود الحق والخلق في آنٍ، لكنه غلب عليه شهود الحق، فرآه أولاً ثم رأى الخلق.

ومنهم: مَن يكون مشهده فاروقيًا، فيقول: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله فيه: أي متجلِّيًا بقيوميته عليه، وهذا المشهد دون الأول من حيث الذوق.

ومنهم: مَن يكون مشهده مشهدًا عثمانيًا، فيقول: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله معه.

ومنهم: مَن يكون مشهده مشهدًا عَلويًّا، فيقول: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله بعده.

وثمَّ فوق هذه الأذواق أذواق كثيرة لا حدَّ لها ولا نهاية، قد ذاقها الأصحاب والأحباب، ساروا على منهج السنَّة والكتاب.

ولقد سألت شيخنا الهمام سيدي الشيخ عبد الغني حفظ الله وجوده للأنام عن مقام المعرفة الخاصة، هل يكون بدون جدٍّ واجتهاد.

فقال: لا، فقلت: ولا بد فيه من الذوق والوجدان، والقال لا يكفي دون الحال.

فقال: نعم، فقلت: وكيف السبيل إلى طريق الذوق والوجدان.

فقال: (بملازمة الطاعات ونوافل الخيرات والاشتغال بالله والإقبال عليه، كما نصَّت عليه الأشياخ.

فبهذا يحصل الذوق لطالبه أو ما هذا معناه، وسألته عن أهل مقام الجمع.

فقال: أولئك قومٌ سُكارى، فالسكران لا يعول على قوله فإنه يقول: أرى كذا وكذا والصاحي ينكر قوله؛ لعلمه أن ما يدَّعيه غير صحيح في نفس الأمر، وإنما تخيَّل لفرط سكره، إن الأمر كما أخبر وليس كذلك؛ بل الأمر كما هو عند الصاحي فإن السكر حال مدهش يُذهب بعقل صاحبه فلا يعتد بكلامه) بما معناه.

فقول السكران: ما في الوجود إلا الله حق من وجه؛ لأن الوجود الحادث قائمٌ به تعالى، فالوجود على الحقيقة له؛ إذ قيام الكل به، لكنه لما أنكر وجود الخلقيَّة بالكليَّة.

قلنا: بسكره، ورددنا قوله: فإنها ثابتة حسًّا وشرعًا وعقلاً، وقد يقول الصاحي مثل قول السكران، لكنه يعني من وجهٍ دون وجه، فمن حيث أن الكل هالك بالنظر لنفسه فإن الشيء لا يعطى لنفسه وجودًا، فإنه معدومٌ بالنظر لها أيضًا، وأمَّا بالنظر؛ لمفيض الوجود عليه فهو ثابتٌ به باقٍ بإبقائه.

فقول سيدي محي الدِّين قَدَّس الله سرَّه: (فلولاك ما كنَّا): أي من حيث أن وجودنا بك، ولولاي لم تكن: أي آثار أسمائك الحسنى، فإن الأسماء تطلب الآثار، فإن المانع يطلب من يمنعه، والمعطى كذلك ولا ظهور للآثار إلا بظهور المؤثرات.

ولهذا لم يكن ظهور الكون إلا عن الأسماء وطلبها، كما ذكره الشيخ في «إنشاء الدوائر»، وفي «عنقاء مغرب».

وأمَّا بالنظر إلى الذات العليَّة المتعزز درك كنهها بالكليَّة؛ فهي مُطلقة غنيَّة حتى عن الإطلاق والكل في قيد وفي وثاق، فلا تعلّق لها بشيء إلا من حيث الإمداد، ولا يتعلق بها شيء إلا من حيث الاستمداد، والأسماء الحسنى هي الوسائط التي لولاها كنَّا من البسائط.

ثم قال: «فكنت: أي كنـزًا مخفيًّا» ولم تزل على ما كنت عليه إلى الأبد في الأزل وكنَّا بك أعيان ثابتة في العلم ثم أبرزت صورة ما في علمك لا الذي في علمك، فإنه قديمٌ لا تحلَّه الحوادث، وهذا معنى قول الشيخ الأعيان الثابتة: أي في العلم ما شمت رائحة الوجود: أي في العين.

=

وقال فيها في الباب السابع والستين وثلاثمائة: وليس عندنا بحمد الله تعالى تقليد إلا للشارع ﷺ.

وقال عند الكلام على الأذان وأسراره: واعلم أني لم أقرر في كتابي هذا قط أمرًا غير مشروع، وما خرجت عن الكتاب والسنة في شيء منه.

=

ثم قال: والحقيقة لا تدري إلا بمنحة منك وكشف عنها، فهناك يكون الإدراك بك وإذا كان بك فلا إدراك، أو يكون أراد بالحقيقة الحقيقة الإلهية.

وهي كما قال ﷺ: فالأنبياء والمرسلون لايدركون كنه الذات العلية؛ بل عمَّ بالنظر إلى الكنه في حيرة جليَّة، وأمَّا التجليات الواقعة في الدنيا والآخرة فلا تخرج عن رتبة التقييد والتجليات المطلقة، فلا حظَّ للعبد فيها إلا أن رتبة التقييد وإدراك التجلِّي المطلق لا يتخلص للعبد على ما حققه الشعراني ﷺ في «ميزان الذرية» إلا عند فنائه لا في حال بقائه مع الحق، وحينئذٍ فما رأى إطلاق الحق إلا الحق فافهم.

قال: وإيَّاك والغلط، فإنه لا حلول ولا اتحاد ولا يلحق عبد رتبة الحق أبدًا ولو صار الحق سمعه وبصره وجميع قواه، فإن الحق تعالى قد أثبت عين العبد معه بالضمير في قوله في الحديث القدسي: «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»، إلى آخر النسق، فإن قيل أن كلام الحق تعالى قديم.

وقد قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤].

وهذا يُشعر بأنَّا معه في الأزل، كما يقول بذلك الفلاسفة.

قلنا: التحقيق أن العالم قديم في العلم الإلهي، حادث في الظهور.

فشهود الحق في رتبة التقييد، يخص الحق تعالى به أفراد العبيد، ولشهود الحق علامة فمن شهدها في نفسه كان في قوله صادقًا، وإلا كان مبطلاً لدعاويه الكاذبة موافقًا.

قال سيدي محيي الدين ﷺ في باب «**الوصايا**»: «اعلم أن علامة مَن يدَّعي أنه يشاهد الحق تعالى إذا عكس مرآة قلبه إلى الكون؛ يعرف ما في ضمائر جميع الخلق ويصدق الناس على ذلك الكشف».

وقال في الباب الخامس والستين وثلاثمائة: واعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي؛ إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، فإني أعطيت مفاتيح الفهم فيه، والاستمداد منه، كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى، ومناجاته بكلامه.

وقال في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة: جميع ما كتبته، وما أكتبه في هذا الكتاب؛ إنما هو عن إملاء إلهي، وإلقاء ربَّاني، ونفيث روحاني في روح كياني، كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء، والتبعية لهم، لا بحكم الاستقلال، انتهى.

ولو سردت عليك أيُّها الأخ جملة ما حرَّض عليه الشيخ في اتِّباع الشريعة في فتوحاته وغيرها؛ لرأيت العجب العجاب من اتِّباع دون ابتداع، وكمال أدب، وقد أطبق العارفون على ذلك بلا خلاف منهم فيما هنالك، فإن كنت من أهل الاقتفاء؛ فهذه الآثار، وإن كنت مَن يرغب في خطاب الاصطفاء؛ فهذه الأنوار.

وصايا ونصائح

وإيَّاك ثم وإيَّاك أيُّها الأخ أن تميل مع كل ميَّال مِهدار، وأعذر من عذير، لا يعد في العير، ولا النفير هز أهتار، وكُن ثبت الجنان والأقدام، راسخ الأركان حال الإقدام، ولا تظن أن كل مَن حفظ كلمات العارفين، وكررها في مجالسه للعارفين من أهل الوجدان والذوق، والفتح والمنح، فإنه خارج عن الطوق، ولا سيَّما مَن يدعوك إلى ما لا سلف له فيه إلا أفهام رَديَّة، وتشدَّق فيها بغية.

واتبع السواد الأعظم، وما عليه الجمهور الأفخم، فإن يد الله مع الجماعة، ولن تجتمع الأمة على ضلالة لها بشاعة، وإكرامًا لمن جاءها بالرسالة، وإعظامًا لَمن أنقذها من الجهالة، ولا تلتفت لكل صائح، ولا تتبع السبل، فإنها محشوَّة بالفضائح، ولا تعرّش سمعك لكل مُدَّعٍ أنه نابل، لم يلقد عند الطعن من مقابل؛ بل استمسك بالعروة الوثقى، والجبل المتين الأرفع الأبقى، فإن الباطل لا يبقى، والحق يعلو ويغلو ويرقى.

واستظلَّ بحمى الشريعة التي هي الأصل الأصيل، والحظ الطريقة، فإنها من دواعي التكميل، وغص بحر أسرارها، المعبَّر عنه بالحقيقة، بباعٍ طويلٍ، فإذا ظفرت بها أشرت لك به كنت صاحب تنويل، وعرفت بإمداد الجليل الجميل، وإن الجميل إن الكل شرع الوكيل الكفيل، فعانقت الآداب، ولزمت الباب، وما زغت بزخرف الأباطيل في العمل، وما توانيت على زمن الرحيل.

ومن كلام السيَّار الأكبر الطيَّار لمنازل التحصيل: لو قُرض جسم العارف بالمقاريض على أن يترك أدبًا من آداب الشريعة؛ ما فعل أو ما معناه، فانتبه أيُّها النبيل.

وقال في الباب الذي جمع فيه لُباب الوصايا من كتاب فتحه المكي «مبرء العليل»: عليك بعلم الشريعة؛ فإن الشريعة هي سفينتك التي إذا تخرَّقت؛ هلكت، وهلك جميع مَن

فيها، وأنت مسؤول عن إقامة الحدود إلا بمعرفة شرع ربك.

وقال الشيخ الأكبر في الباب الذي قبله: مجالسه الرسل بالاتِّباع، ومجالسة الحق بالإصغاء إلى ما يقول، فكم سامعًا لا متكلِّمًا.

قال الشعراني في «الكبريت الأحمر» بعد ما نقل هذه العبارة: وقد منَّ الله عليّ في هذا المقام بلذة لا يُقدَّر قدرها حين أكون سامعًا، وأمَّا إذا كنت أنا التالي فلا أجد تلك اللذة، وما ثمة عندي الآن نعيم قط في دار الدنيا ألذ من سماع القرآن، والحمد لله رب العالمين.

وقال في باب الوصايا: عليك بتلاوة القرآن ولو ثلاثة أحزاب كل يوم، ولا تهجره كما يفعل ذلك طلبة العلم، وبعض المتصوِّفة زاعمين إنهم قد اشتغلوا بما هو أهم من ذلك؛ وهو كذب وزور، فإن القرآن مادة كل علم من الدنيا، فلا تكن ممَن يهجر تلاوته؛ بل اتله إن استطعت آناء الليل، وأطراف النهار، واستنبط منه ما شئت من العلوم، كما كان الأئمة المجتهدون.

وانظر في تلاوتك يا أخي إلى كل صفة مدح الله بها عباده، فافعلها أو اعزم على فعلها، وكل صفة ذمَ الله تعالى عباده على فعلها، فاتركها أو اعزم على تركها، فإن الله تعالى ما ذكر لك ذلك، وأنزله في كتابه إلا لتعمل به، فإذا حفظت القرآن عن تضييع العمل به كما حفظته تلاوة فأنت الرجل الكامل.

وقال في الباب قبله: الشريعة لُب العقل، والحقيقة لُب الشريعة، فهي كالدهن في اللُّب الذي يحفظه القشر، فاللُّب يحفظ الدهن، والقشر يحفظ اللُّب، كذلك العقل يحفظ الشريعة، والشريعة تحفظ الحقيقة، فمَن ادَّعى شرعًا بغير عقل، ولم يصحُّ دعواه، ومَن ادَّعى الحقيقة بغير شرع لا يقبل.

واستدلَّ عليه بقول الجنيد: عِلمُنا هذا؛ يعني: الحقائق التي يجئ بها أهل الله مُقيَّدة

بالكتاب والسنة أي: إنها لا تحصل إلا لَمن عمل بكتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وتلك هي الشريعة.

وقال الرسول ﷺ: «**إن الله أدَّبني فأحسن أدبي**»[١].

وقوله ﷺ: «**وما هو إلا ما شرع له، فمَن تشرَّع تأدَّب، ومَن تأدَّب وصل**»[٢]، انتهى ملخصًا من الباب الحاوي على العجب العجاب.

واعلم أن جميع أهل ممَن يصطفيهم أطبقوا عن بكرة أبيهم أن المخالف للشريعة المحمَّدية مهدور الدم يقتل في الحلِّ والحرم، ولو أنه مشى على الماء، أو تربَّع في الهواء؛ فهو ممكور به، ليس له غير السيف دماء، وقد ردَّ عليهم شيخنا الهمام المرحوم الشيخ عبد الغني المقدام منهم ابن الصارم فقال في أبيات آخرها ما معناه: إن يكن ما تاب جهلاً؛ فاقتلوه في أبيه.

ولم نرَ فيمَن اجتمعنا به، ومن الأشياخ المحقِّقين الصالحين مَن خالف ظاهر الشرع حينًا من الأحابين؛ لأنهم أرباب تمكين، وأصحاب دعوة وإرشاد للمنهج المبين، فإذا أردت النجاة يوم الدين؛ فبهؤلاء اقتده؛ تكن من المفلحين لا ممَن غلب عليه حاله، وقهره جماله أو جلاله، فإن الشطح رعونة في النفس، ونفس صاحبه تحت أسره مرهونة، فاقتف أثر أهل الذوق والشرب؛ بل أهل الري والرسوخ، لا أهل الاستطعام، فربما كان حكم ما رآوه منسوخًا، ورأسه مرضوخًا.

ولا تقنع بمَن تقتدي به بمجرَّد القيل والقال، فإنه لا يكفي إلا إذا صحبه الحال؛

---

(١) ذكره المناوي في فيض القدير (١/ ٢٢٥)، وابن الجوزي في صفوة الصفوة (١/ ٢٠١).

(٢) لم أقف عليه.

الكشف، والعيان، والفتح، واللمح، والإيقان شاهده، ﴿أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨].

وأمَّا مَن استغرقه قاهر الحال وباهر وارد الجمال والجلال، وحتى غلبه الشهود، وهيمه صادر الوجود، فعاد غائبًا عن الأكوان بتجلِّيات الإحسان؛ لا يرى للحضور مع النور إلا الرحيم الرحمن مصرِّحًا بالأنا والهو إليه، ولا يعول في الاهتداء عليه.

وكذلك الأنيات الموهمة الوصل والاتحاد، فلم يتمسك بها إلا ذو إلحاد؛ لأن ظاهرها غير مراد؛ وإنما ضيق العبارة الموهم أفاد، ومتى رجع هذا المستغرق لصحوه؛ ألزم بقضاء الفوائت التي فاتته في محوه.

وعلامة النشوان: نادى الحب حيران، وأدَّى القرب ولهان أفنان الشرب منهان أدنان القرب القرب أن يغيب عن الأنيس والجليس، والزمان والمكان؛ بل عن نفسه بحروف وصل نفيس مجهور، غير هميس، متلو طميس، منهوب القرار، مسلوب الاختيار، ولم يفرِّق بين السماء والأرض، ولا يدري الطول من العمق والعرض، فمثل هذا المطروب يسامح لغيبه، في شق الجيوب.

وأمَّا المتشبِّه به اليقظ المتنبه، والحاضر مع كونه وأغياره، والعارف بنفسه في سائر أطواره، فهذه لا يسامح إذا سكر؛ عربد في الكلام؛ لأنه غير محق في دعواه، خائض يم الآثار، ومثل هذا يصفع قفاه، ويُلام، ويُضرب، وإن لم يرجع بباتر الحسام؛ فإن الأحكام الإلهية الشرعية تجري على أعناق البرية، ولقيمها الأجر التام، والثواب الجزيل من الجميل والسلام.

ونسال الله تعالى أن يُؤيِّد علماء الشريعة الأعلام؛ ليقمعوا أهل الزيغ والإجرام من الزنادقة اللئام؛ إذ بأيديهم السيف الظاهر، وقد أُمروا أن يحكموا بالظاهر، والله يتولَّى السرائر.

واعلم أن معارف القوم العالية، ومطارف أهل السوم الغالية، ورموزهم الدقيقة

الملمَّحة بعلوم الحقيقة تدق على العقول السليمة، وتُخفى على الأفكار السقيمة؛ لأنها من العلم اللَدني الممنوح بالفيض الإلهي لا التعنِّي، ولا يدرك ذوقهم فيه إلا بجذبات للعبد توافيه، ويحتاج صاحب هذا المنهاج إلى نور كشف علي لا ضياء نجم، ولا سراج ورشف جلِّي يُغني الساري عن الإبلاج، ويرفعه منصَّات القرب على أقوام أدراج.

وكلَّما تملأ مقامًا صاحب هذا السير؛ غزت علومه، وذقت فهومه على الغير إذا الكُمَّل من أهله يتلقَّون علومهم عن المجيد بواسطة الأحد الوحيد، ومشاهد قول أبي يزيد: أخذتم علمكم عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت.

ومنها: ومن علوم الحقيقة؛ علوم التوحيد وتجريده، والتفريد وتوحيده، والتحقيق بأسرار أنوار القرآن العظيم، وعلومه التي هي البحر الطمطام، والدر النظيم، وعجائب غرائب السنة المحمَّدية الشارحة للآيات الأحدية الصمدية.

ومن هذه المراتب الشامخة تتجلَّى علوم الوحدة الباذخة انجلاءً كليًّا، وتتضح اتضاحًا جليًّا، فلا يرى المشاهد اختلافًا في الأذواق والمشاهد؛ لإشراقه على مجمع البحرين، وملمع البحرين، وسرِّ الولادتين، والعثور على أسراره مخبوءة، وهذا كان طريق العارفين؛ طريق عين يذهب الران، ونهب الغين.

وقد قال الشاذلي الزين: مَن لم يتمذهب في مذهبنا ولو يومين؛ مات مُصرًّا على الكبائر والشين.

إذًا طريقهم التخلُّق العلية، والتنزُّه عن السمات الدنيَّة، وقد صرَّح الأكابر، وإن السير في طريقهم واجب ولا مكابرة، وإنه لا يسلك إلا على يد خبير به عارف بمذاهبه، وإن مواهبه لا تقاد إلا لأهلها النقاد، وعلى هذا درج السلف، ونهج إثرهم الخلف.

وأنشدوا:

ومـــا كُـــل يُبـــاح مَـــصونه ولا كُل مـا أمْلـت عِيـون الظِّبـا يُـروى

وقد شُوهد بالعيان أن التكلُّم بأسرار الأعيان يوقع ضعف الأفهام في الإفتان، فحتم كتمان الأسرار عن الأشرار الخوان لاسيَّما في مثل هذا الزمان الذي عمَّ فيه النُكران، وطمَّ ظلام الغفلة الأركان، وعاد فيه الدين المتين غريبًا، والقابض فيه على دينه؛ كالقابض على الجمر تهذيبًا، واستولى على أهله الميل إلى الشهوات والسهوات، والخواص في الغفوات المتلفات.

فإيَّاك أيُّها الأخ، ثم إيَّاك الوقوف في صفوف أولي الأشراك توقع في إشراك والإصغاء لمقال محتال على إسقاط التكاليف لدينه.

تباك واستقم على قدم الاستقامة، وإذا أرادك لِما يختاره هيَّأك، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟ وما بعد قول الله ورسوله إلا المحال.

وقد قال سيد الكائنات، وإمام أهل الأرض والسماوات ﷺ وشرَّف وكرَّم: «**قد تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، ولا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومَن يعشْ منكم فسيرى اختلافًا كبيرًا، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وعليكم بالطاعة، وإن عبدًا حبشيًا؛ فإنما المؤمن كالجمل الأنف حيثما قُيِّد انقاد**»[١]، رواه أحمد، وابن ماجة، والحاكم عن عرباض.

فمَن نهج على هذه المحجة؛ نجا، ووفِّق بمعرفة الحجة، ومَن أراد الزيادة والتخلُّق بأخلاق السادة؛ فيتبع السلف، وليترك ابتداع مَن خلف، وليحسن بربه الظنون.

واحذر كل الحذر أيُّها الأخ الذي عليه بالإيمان ممنون من الميل إليهم، والركون لِما

(١) رواه أحمد (٤/ ١٢٦)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٧٥).

لديهم والسكون، قال تعالى: ﴿وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾ [الروم : ٦٠].

ولنلخص لك من هذه السطور مجمل طريق السلوك المعمور بإمداد الغفور الذي سار عليه أهل الطرائق العرفانية، والوقائق العيانية الإحسانية، لنتحقق بسرد ما حواه من أطوار حسن الاتِّباع من الأتباع الأخيار، ويستبيَّن لك أن القوم الأطهار لم يفارقوا قدمًا للسيد المختار.

فنقول: اعلم أيُّها الراغب سلوك طريق المواهب، إن السير فيه سير باطني غير محسوس، ويكون أولاً بالمجاهدة في النفوس، وقد درج أهل العبور في ميادينه ذات النور على تخريب العادات السيئة، وتهذيب النفس بالرياضات والعبادات.

وأول ما يأمرون به المريد: التربية بالتخلية والتحلية، وبعد أخذ العهد عليه أن لا يخالفهم فيما يدعونه من المبرَّات إليه، وأن يكون عندهم؛ كالميِّت بين يدي الغاسل، يقلِّبه كيف يشاء.

وهو مقبل على أمره غير كاسل يحضون على تصحيح العقيدة؛ لتكون أعماله بعد صحتها مفيدة، فإن مَن فسدت عقيدته والعياذ بالله؛ انطمست بصيرته، وضلَّ، وتاه، وكان بناؤه: ﴿عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾ [التوبة : ١٠٩]، وواهٍ.

ويحثُّونه على القيام بالأوامر الشرعية، وترك النواهي التي للشارع مرعبة، ثم بعد الاستقامة على الشريعة الغرَّاء يأمره بالأخلاق المرضية سرًّا وجهرًا، وبالذكر الجهري أولاً ثم الخفي ثانيًا؛ ليتنوَّر ضربه الظاهر والباطن، ويشرق لُبه وقلبه، ويستنير من اللطائف المواطن.

وإذا رآه صادقًا في الطلب، راغبًا في التأدُّب أهل المشرب مقبلاً بكله، وكله متوهجًا لربه، بذله فارغًا عن الشواغل والإغيار، مملوءًا بالمآثر الحميدة، رافضًا للأهل والديار، بتوجه القلب على حسب الإمكان، راجيًا الفتح والإرشاد من الرحيم الرحمن.

وفي هذه المدة القريبة يسوقه للمراقي العجيبة، فتشتاق الروح، وتنساق للبوح، ونحن لمعهدها القديم ومحلَّها الأرفع الكريم، وهناك يرقِّيه رتبة فرتبة، واسمًا فاسمًا، ويفتح له باب الفهم عن الله بإذن اسمي، فيعرض كل ما طرق باب قلبه من الإفهام على الأصلين، فما وافقهما أخذه، و إلا ضرب الحائط بأقدام.

وترقيته: إمَّا بطريق الإشراق، وأوله بطريق المبشِّرات المانحة الإسعاف، وهذا الحال حال العبادة أهل الورع، والتوكُّل، والزهد، والتبتُّل، والأفعال الصالحة التي موازينها راجحة، ثم إذا استقام على النظام، وشمَّر ساق الاستباق إلى سارب الإعتاق والإغتباق؛ يعرفه في الشدة البرقية.

وفي هذا المقام يلوح في باطنه أنوار جذب بسلاسل قرب لطيفة، ويرى فيه سراجًا ملكوتيًا يدرك به ما فيه من علل خفيَّة؛ فيشفى منها، ويترقَّى بالتوجه إلى الله عنها، ويستعين على الخلاص بالصبر والصلاة، ﴿وَ لاَتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ [ص : ٣].

ويساعده على فك ما على قلبه من أقفال عن طريق الخلوات والجلوات العراض والطوال، وإذا تصفَّى من كدرات البشرية، والإخلاد إلى أرض الطبيعة النفسانية ببركة الاتِّباع للسيد المصطفى، والسند المقتفى ﷺ؛ تخلَّص من قيود الموانع الكونية، وتنـزَّه عن القواطع الظلمانية بصدمات الأنوار الربَّانية، وأُيِّد بالأنفاس الرحمانية، وأُمِدَّ بشرب الأطواس الإحسانية؛ فقوَّى بها جأشه، وتمهَّد بنورها فراشه.

وهنا يدخل دائرة الولاية الصغرى؛ وهي شهود توحيد الأفعال بلا امتراء، فلا يرى فاعلاً بحال إلا الخلاق الفعَّال، وبهذا الشهود يخلص من ورطة الشرك الخفي، ويدخل ميادين الاصطفاء مع ممَن أُصطفي، ويحصل على الموت الاختياري الإداري، ويحظى بالقرب، والشرب الإسعادي الأمدي.

ولهذا المقام علم يقين، وعينه، وحقه، وهكذا المقام الذي فوقه؛ إذاً لكل واحد منها

بداية، وتوسُّط، ونهاية.

فمَن ارتقى فيه إلى درجة علم اليقين؛ سلم من داء العجب والرياء وأشباهما بيقين، ومَن وصل فيه إلى رتبة عين اليقين؛ دخل الجنة المعجَّلة للمتَّقين، ومَن جاوزها إلى منـزلة حق اليقين؛ غاب بشهود أفعال الحق عن شهود أفعال المكلَّفين، ولم يرَ إلا الفاعل المختار آناء الليل، وأطراف النهار.

ولهذا الشهود روافٌ ممدودٌ، وأذواق عليَّة، وأتواق جليَّة،وأشار إليها عارف الزمان سيدي أرسلان قَدَّس الله سرَّه المصان في رسالته الصافية الأذنان.

ولا تُدرك بعض هذه الأذواق إلا بالجد والاجتهاد على طريقها المعتاد بالتوجيهات، والمنازل القلبية الواسعة، وأردان الإمداد لا بمجرَّد العلم، فإن الذوق فوقه بدرجات تُعنى وتُراد، وتبدو لديَّ صفات مرآة البصيرة بالأذكار والأوراد؛ وهذا حال الصوفية؛ أهل المراتب الوفيَّة، المتخلِّقين بالأخلاق المحمَّديَّة؛ من رضا وعفاف، وصبر وكفاف، وغير ذلك من سمات مرضية مصاحبة لهم كل حين إلى أن يدركم داعي اليقين؛ وهو الموت الحقيقي لا المجازي.

أيُّها الأمين على أسرار الشرع المتين، ثم بعد هذا التحقيق الأسمى ينشقه المربِّي عرف توحيد الأسماء حتى يصطلم تحت أنوارها، ويغيب بلوامع هوامع أطوارها، وإذا طاب وغاب، وامتلأ بأسرارها منه الوطاب، رأى بحرها كله عجب، وبرَّها منبت بالأحبَّا، يمُّها واسع المدِّ محيط، وبرُّها شاسع به الفكر لا يحيط.

وهنا يشاهد كل اسم إلهي اتصال بالأسماء كلها، فيتعلق بها فردًا فردًا، ثم يتحقَّق كذلك؛ ليشهد أسرارها تهدِّي، وله تهدِّي، ثم يتخلَّق بها تخلُّقًا تامًا، فيفهم منها أمرًا خاصًا وعامًا، ويعاين مددًا طامًا، وإسعادًا آمًّا.

وكل مَن أحصاها: أي الأسماء الإلهية بهذا الطريق، ودخل جنة عرفانها على التحقيق، ويتجلَّى له من علومها ما قُدِّر له بنيله، فلا تقسه بسجوون حالة سيله، ولا يحجبون فراقه ولا نيلة، فإن فيض الحق لا يمثل؛ إذًا عطاؤه دائم لا يتحوَّل.

وفي هذا المقام يتحقَّق الواصل بفناء الرسم والاسم، والاسم التام، ويرى غب محو الأفعال، وزوال الرسم، والاسم المنهال وحدة الفاعل والمسمَّى، فيغيب به عنه حتمًا، وربما لم يطلَق كتمًا فيشدو:

أرَى رسمها غَني يُعوِّض عَن رسمِي   فَما بَالهم في الحَي يَدعُوني بِاسمِي

إذا مَا دعَا الدَّاعي بِعلوَّة فأستَجيب   ولَكن إذا افْتنكَ عَنك عَلى عِلم

أي: إذا فنيت بتجلِّي الباقي أي: الله عن علم ويقين واقٍ، ولم ترَ وجود سواه؛ إذًا هو الذي أبرز الشيء وسوَّاه فغاب المشاهد بنوره وخشع؛ لأن الله تعالى ما تجلَّى لشيء إلا خضع أي: فني عنه، وبقي به مستمدًا منه، وهذه دائرة الولاية الوسطى التي هي للقلادة السلوكية وسطى.

ثم بعد هذا المشهد المصمود، وذوق تجلِّيَّاته، والتي لا يكفيها عقل محدود يلمح له بالمشهد الصفاتي، ويرشفه كأسها الأصفى في الوقت الحالي والماضي والآتي، وينفتح له هنا باب الولوج في عوالم السرِّ بعد دخوله عوالم القلب المدبِّر والروح البرئ، ويسلق إلى حلول طلول عالم الخفي والأخفى بحال وفي، وفي كل عالم منها عوالم لا تُحصى، وفتق غيوب جيوب لا تُستقصى، وفي هذه الأطوار يبلغ الواصل لها سافر الأطوار، وربما ينكشف له عن تجلٍّ، ومخاطبات الأمس في حضرات القدس، ويشاهد في محاضر العلا، مناظر الولاء والاستجلاء، ويأمر فيها بإخفاء ما يظهر من أسرار وأحوال؛ لأن علوم هذا المقام غريبة مما لا يُقال.

واعلم أن علامة مَن تجلَّى الحق سبحانه وتعالى عليه بصفة من صفاته؛ أن يدرك به

تعالى، ما لتك الصفة من المحال الرفيعة التي عنها شفه، وأن يدرك ذلك من نفسه، ولا تحقُّق به في عالم قدسه؛ فهو صاحب دعوى لا شهود، وشطح مردود عليه به غير معدود، وهذا المدَّعي ببهتان كذبته شواهد الامتحان.

وصاحب هذا المشهد هو الملامتي الفرد، والملامتية انفردوا بقلوبهم مع الحق، فلا ينـزلون عن عبوديتهم طرفة عين، ولا يدركون للرئاسة طعمًا؛ لاستيلاء الربوبية على قلوبهم تحقُّقًا وعلمًا؛ لأنهم على صلاواتهم دائمون، ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة : ١٧].

ثم بعد التحقُّق في الصفات نفى عن حبه الآفات، يفتح لطالب الارتقاء أبواب العطاء؛ قفل باب مثله لم يُفتح؛ لأن التجلِّي لا يتكرر؛ بل هو منساب، وبعد التحقُّق في رُتب الفناء التسعة الحلوة الجنا، وذوق مقامات البقاء، والاستقصاء من حوض اللقاء بلوح، بلوح أروح، شهود كنـز التوحيد الذاتي، ويثمر أشهاد هذا الكشف الجامع الهامع بكل سرٍّ موات نتائج غيبية لا يلمحها إلا عقل كلي، ولا يترسَّخها إلا فهم مستمد من النور الإلهي.

وهذه دائرة الولاية الكبرى المسفرة بالعجائب دنيا وآخرة، وهنا بلغت المن فتطيح الإشارات، وتضيق العبارات، وتتضاءل الفهوم، وتتقاصر مطولات العلوم، وتفنى الرسوم بتجلِّي الحي القيُّوم، وتأتي العلوم اللَدنية الطرية الجنية، ويكون الأكل من فوق لا من تحت الأرجل؛ ليتمكَّن وطوق.

وتعظم في هذا المقام، والحيرة المحمودة، ويقرُّ صاحبه بالعجز عن المعرفة الكلية، المصمودة للذات الإلهية عن طريق الصفة الثبوتية النفسية التي الحق تعالى عليها في نفسه؛ إذ العقل لا يدرك بنظره إلا صفات السلوب، فيقول الواصل الكاشف عن عذب هذا المراشف: سبحانك ما عرفناك حق معرفتك، عجز الواصفون عن صفتك؛ هذا العجز فيه العز، وهذه الحيرة فيها الخيرة.

ومن هنا يقع طير السير في فخِّ قيود العبودية المحضة، فلا دعوى، ولا أنا عند مَن عرف الله هنا، وحاز الهنا لِما بلغ المنا، فلا تصريح، ولا كنى، ولا شطح يوجب عنا؛ بل فقر لاذب،، وضعف للالتجاء جاذب، وخشية دائمة، ورهبة قائمة، وطرف دامع، وسمع سامع، ولسان مُلجَّم، وجنان مكلم فارغ من الكونين مملوء بشهود الحق بلا بين، ولا أين، يُرى من العلَّل الموجبة الخلل الأمر الجلل مقيم في سفره حكم نظره، ونظر لا سترقه كون، مستور في مواقف الصون يستر حاله بمقامه، ومقامه بحاله، لا تفي البراعات بما أعطيه في نفسه، عرف ربه بربه؛ فنال كامل شامل قربه.

فهذا مجمل سير أهل الله العارفين، ومخلص ما نبَّهوا عليه للطلاب العارفين، وهذا المنهج الأبهج إذا حققت فيه النظر؛ لم ترَ ما يخالف نصًّا نوره بهر؛ بل ما يكسب ارتفاعًا، وانتفاعًا، وانقطاعًا عن الغير، واجتماعًا بالمقرَّب يكشف قناعًا، وإذا عرفت قواعدهم، وما بنوا عليه مقاعدهم؛ تراهم على التحقيق والإشاعة؛ من أجل علماء حكماء أهل السنة والجماعة، وإذا جمعتهم في نظرك السعيد في صعيد؛ لم ترَ فيهم إلا وليًّا حميدًا؛ بل شهيد.

فكيف بعد هذا العيان يطلق فهم اللسان مع أن كلامهم مؤوَّل، ومرامهم عن الشريعة الغراء لم يتحوَّل، ولا يُردك على الأعقاب ما تسمعه من زنادقة استحقُّوا العقاب، فإنهم بريئون منهم، ومن اعتقادهم الفاسد، لا يلحظونهم قط؛ لا تِّباعهم الضلال الكاسد، ولا يتجرَّأ ذو عقل على معاداة أولياء الله؛ فإنهم ضنائن حضرته، والذين يُغار لهم الله، ولأنهم أهل القباب الصوفية، الرافع عنهم الاشتباه، والدافع عنهم بالانتباه كل لاه.

فالله الله أيُّها الأخ في الله، والمحب لوجه الله، والصديق الأوَّاه، وإيَّاك، ثم إيَّاك أن تقع في استنقاض أهل الله؛ لسماع أقوال مَن أضلَّهم الله، وأعمى أبصارهم؛ فكانوا حزب عدو الله.

وإني أشهدك أيُّها الواقف على ما فاهت به منِّي الأفواه، إني آمن بالله، وبما جاء من عند الله على مراد الله، وآمنت برسول الله، وبما جاء به رسول الله على مراد رسول الله، وإن كل مَن خالف كتاب الله وسُنة رسول الله ﷺ، فإني بريء منه في الدَّارين، ولا راضٍ عنه بجاه محمد ﷺ، ومَن والاه.

والله ثم والله الذي اعتقده، ثم أدين به الله إن أهل الله لو خالفوا رسوله قدمًا؛ ما نالوا شيئًا من الله؛ إذ هو باب الله، ولو لم يتحقَّق؛ صدق حبهم، واتِّباعهم لخيرة الله؛ لهجرناهم في الله لله؛ لكن الذي علمناه حقَّقناه ما ذكرناه، والحمد لله، ولا بد إن شاء الله إذا جاء ختم أولياء الله محمد المهدي بن عبد الله؛ أن يعلن بذكر أهل الله محمد الأمين، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى الدين آمين.

* * *



نفحة الجود

في وحدة الوجود

تصنيف

الشيخ العلامة عطاء الله بن أحمد بن عطاء الله الأزهري

المتوفى بعد ١١٨٦ هـ

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

من علماء الأزهر الشريف



ترجمة الشيخ المصنف

هو الشيخ العلاَّمة الفقيه عطاء الله بن أحمد بن عطاء الله بن أحمد الأزهري المكي: أديب، منطقي، مصري، شافعي.

تعلم بالأزهر، وجاور بمكة.

توفي بعد سنة ١١٨٦ هـ.

وألف كتبا، منها:

- نفحة الجود في وحدة الوجود .
- منطق الحاضر والبادي.
- شرح الأصول المهمة في مواريث الأمة.
- طريق الرشاد إلى تحقيق بانت سعاد.
- اختصره من شرح آخر له سماه : حسن السير بقصيدة كعب بن زهير.
- نهاية الأرب في شرح لامية العرب.
- شرح لامية ابن الوردي .
- غاية الرفع إلى ذروة الوضع ثم شرحها.
- تحفة الخلان بشرح نصيحة الإخوان.

انظر: الأعلام للزركلي (٤/ ٢٨٣)، معجم المؤلفين (١/ ٣١٣).



في يوم الأحد المبارك [illegible] من شهر [illegible]
شهر الله المحرم الحرام من شهور سنة ألف ومائتين
[illegible] وثلاثين من سني الهجرة
النبوية على ربها من ربه أفضل الصلاة
وأزكى التحية تسويدًا وتبييضًا
في [illegible] نصف ذلك اليوم على
يد الفقير إلى الله تعالى
الملك الأوحد عطاء الله
بن أحمد بن عطاء الله
بن أحمد غفر الله
له ولوالديه
والمشايخ والمسلمين
آمين
آمين

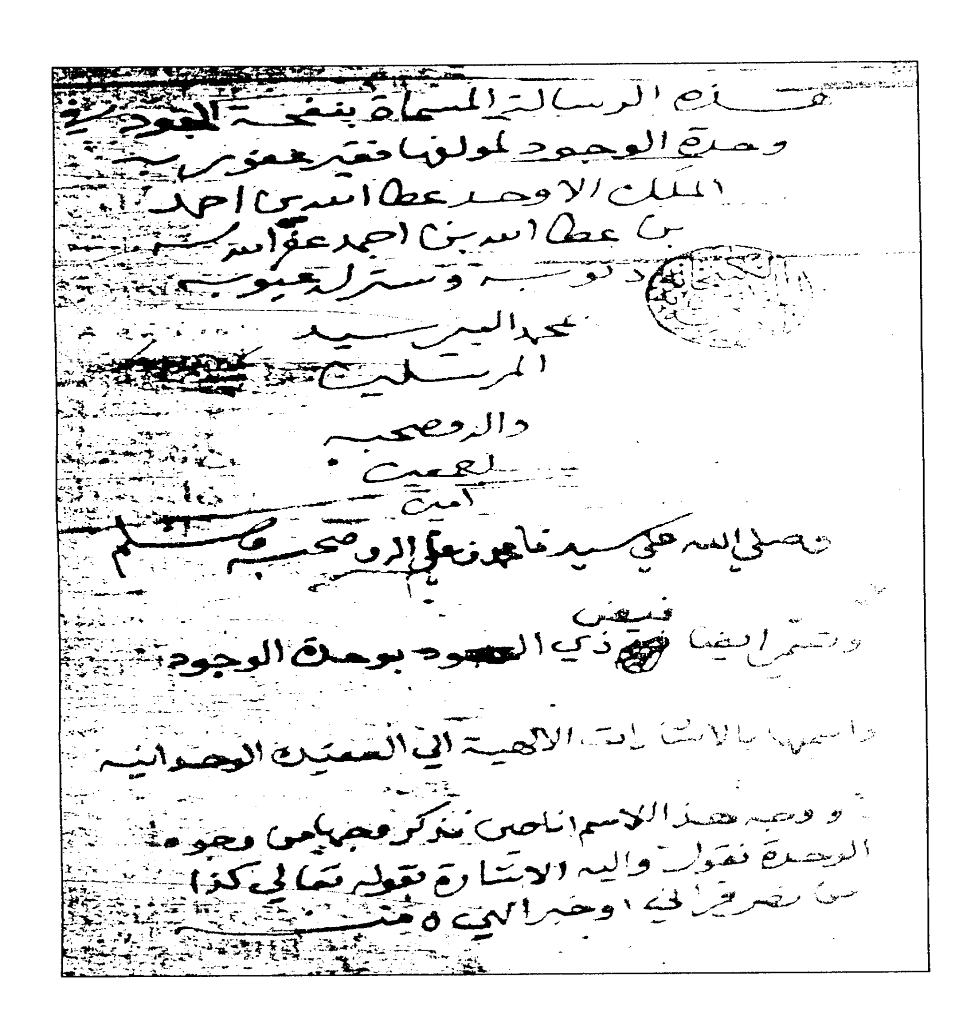
صورة الصفحة الأخيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد في وحدة وجوده المعروف في كمال بروز وجوده
والصلاة والسلام على أوحد الخلق في كل كمال وعلى آله
وصحبه أفضل الصحابة وخير [illegible] وفخر الوجود
الخلق من أصفيائه وأماط نقاب جمالها الجلال من أوليائه
وبعد فقد أمرني من طاعته غنم ومخالفته غرم
العارف الرباني والهيكل الصمداني محقق الوقت والأوان
وفريد العصر والزمان ذو السر النبوي مولانا [illegible]
لا زالت شمس سما مجده طالعة ولا برحت [illegible]
عزم بالغة أن أكتب رسالة فيما يحضرني من القول في وحدة
الوجود مع أني لست من أهل هذا الشهود ولا بدع أن
تستخدم الأكابر الأصاغر وأن تستعين الأصاغر بالأكابر
فأجبت لخدمته رجاء أن يعود علي من بركته بعد أن
أشرفني على رسالته المعمولة في هذا الشأن التي تقصر عنها
كل مشار إليه بالبنان ولا بد قبل الشروع في المقصود من
تمهيد [illegible] يشتمل على تعريف علم التصوف وبيان
موضوعه وفائدته و[illegible] بيان معنى الوحدة والوجود أما
تعريف علم التصوف من حيث كونه علما فهو علم بأمور يعرف
بها صلاح القلب وسائر الحواس وأما تعريفه من حيث
كونه عملا فهو تجريد القلب لله واحتقار ما سواه ولها
موضوعه [illegible] فالقلب وسائر الحواس وأما فائدته
فاقتنية النور الأتم والرضوان الأعم وأما القول في الوحدة

التي

صورة الصفحة الأولى



هذه الرسالة المسماة بنفحة الجودية

وحدة الوجود لمولفها فقير عفو ربه

الملك الاوحد عطا الله بن احمد

بن عطا الله بن احمد عفا الله

ذنوبه وستر له عيوبه

بحمد الله سيد

المرسلين

وآله وصحبه

اجمعين

امين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

وتسمى ايضا نفحة ذكي العهود بوحدة الوجود

واسمها بالاشارات الالاهية الى النفحة الوحدانية

ووجه هذا الاسم انا نحن نذكر وجها من وجوه

الوحدة نقول واليه الاشارة بقوله تعالى كذا

صورة الغلاف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة سيدنا المصنف

الحمد لله المقدس في وحدة وجوده، المعروف في كمال بره وجوده، والصلاة والسلام على أَوْحَد الخلق في كل كمال، وعلى آله وصحبه أفضل الصحاب وخير آل ما قام بأعباء وحدة الوجود، الخُلص من أصفيائه وأماط نقاب جمالها الكُمل من أوليائه وبعد:

فقد أمرني من طاعته غُنم ومخالفته غُرم العارف الرباني، والهيكل الصمداني محقق الوقت والأوان، وفريد العصر والزمان، ذو السر النبوي مولانا الشيخ العلوي ما زالت شمس سماء مجده طالعة، ولا برحت ثمار روحه غرة يانعة أن أكتب رسالة فيما يحضرني من القول في وحدة الوجود، وإني لست من أهل هذا الشهود إذ لا بدع أن تستخدم الأكابر الأصاغر، وأن تسعين الأصاغر بالأكابر فأجبته لخدمته رجاء أن يعود عليَّ من بركته بعد أن أشرفني على رسالته المعمولة في هذا الشأن التي يقصر عنها كل مشار إليه بالبنان، ولابد قبل الشروع في المقصود من تمهيد يشتمل على تعريف التصوف، وبيان موضوعه، وفائدته، و بيان معنى الوحدة والوجود.

أما تعريف التصوف من حيث كونه علمًا: فهو علم بأصول يُعرف بها صلاح القلب، وسائر الحواس.

وأما تعريفه من حيث كونه عملاً: فهو تجريد القلب منه واحتقار ما سواه.

وأما موضوعه: فالقلب وسائر الحواس.

وأما فائدته: فإفاضته النور الأتم والرضوان الأعم.

وأما القول في الوحدة التي تقابلها الكثرة فهي: كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمورنا في الماهية، وهذا التعريف شامل للوحدة الحقيقية وهي: كون الشيء لا ينقسم بوجه من الوجوه كالواجب والنقطة، وللوحدة الإضافية وهي كون الشيء الذي ينقسم لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية كالشخص الإنساني المنقسم إلى الرأس واليد والرجل، وغيرها مما لا يتشارك في الماهية الإنسانية.

وأما ما ينقسم إلى الأمور المتشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة إلى زيد وعمر، وغيرهما من الأمور المتشاركة في الماهية الإنسانية فكونه كذلك ليس بوحدة، بل هو الكثرة المقابلة لها، ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لأنها لو كانت عين الوجود أو الماهية لما اتصف الوجود أو الماهية بالكثرة المقابلة لها ضرورة امتناع اجتماع المتنافين.

والتالي باطل إذ يقال: وجود كثير وإنسان كثير، فالمقدم مستلزم ضرورة ارتفاع الملزوم بارتفاع لازمه، ثم الواحد إن منع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه وحمله على كثير لهذا الإنسان فهو الواحد بالشخص، ثم هو إن لم يقبل القسمة أصلاً، فإن لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية فهو الوحدة، وإن كان له مفهوم سواه فإن كان ذا وضع أي: قابلاً للإشارة الحسية فهو النقطة وإلا فهو في المفارق كالنفس والعقل، ثم هو أيضًا إن قبل القسمة وتشاركت أجزاؤه في الحقيقة كهذا العلم فهو الواحد بالاتصاف، ويسمى جسمًا بسيطًا، وإن لم تتشارك أجزاؤه [......] اجتماع كالشخص الإنساني المنقسم إلى أعضائه، وإن لم يمنع

نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فهو واحد من وجه كثير من وجه؛ لامتناع كون الشيء من جهة واحدة واحدًا وكثيرًا معًا.

وحينئذٍ فجهة الوحدة إن كانت نفس ماهية تلك الكثرة، فهو الواحد بالنوع كأفراد الإنسان، فإن فيها جهة وحدة هي الحقيقة النوعية الإنسانية، وجهة كثرة هي الأشخاص، وإن كان في نفس الجنس فهو الواحد بالجنس، وإن كان في نفس الفصل فهو الواحد بالفصل، وإن كانت خارجة عن الماهية بحيث لا تكون نفسها ولا جزءًا منها فهو الواحد بالعرض، ثم هو أما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض، وإما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الإنسان.

وأما القول في الوجود: فالوجود والكون والثبوت والحصول والاستقرار ألفاظ معناها مترادفة معناها بديهي التصور، ثم معنى الوجود مشترك بين أفراده عند جمهور المتكلمين خلافًا للأشعري حيث ذهب إلى أن وجود كل شيء عينه، وخلافًا للحكماء حيث ذهبوا إلى أن: وجود الممكن غيره، ووجود الواجب عينه، واحتج جمهور المتكلمين على مدعاهم بوجهين:

أحدهما: أنه لو لم يكن الوجود مشتركًا لما حصل الجزم بوجود الشيء مع التردد في كونه واجبًا أو ممكناً جوهرًا أو عرضًا، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما الملازمة؛ فلأنه لو لم يكن الوجود مشتركًا لكان إما مختصًا وإما عرضيًا، وعلى كلا التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وفي خواصها، فإن انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتية المختص، وانتفاء خاصته، وحينئذٍ فيلزم من التردد في كون الشيء واجبًا وممكنًا جوهرًا أو عرضًا التردد في وجوده.

وأما بيان بطلان اللازم: فلأنا نجزم بوجود الشيء، ونتردد في كونه واجبًا أو ممكنًا جوهرًا أو عرضًا فإنا إذا تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه ضرورة أن وجود كل ممكن لابد له من سبب؛ لامتناع ترجح أحد طرفي الممكن المتساويين بلا مرجح، ويرددنا في كون ذلك السبب واجبًا أو ممكنًا.

وثانيهما: أننا نقسم الموجود إلى واجب وممكن، والممكن إلى جوهر وعرض، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركًا بين جميع الأقسام ضرورة، فالموجود مشترك بين حد الواجب والممكن الجوهر والعرض، ويلزم من اشتراك الموجود بينهما اشتراك الوجود؛ لأن اشتراك الجزء لازم لاشتراك الكل.

إذا تمهد هذا فنقول:

قد شاع وذاع وملأ الأفواه والأسماع في أكثر الأزمان، بل في كل عصر وأوان إنكار بعض علماء الظاهر الواقفين مع الرسوم التي أكثرها ظنون قد تطابق الواقع، وقد لا تطابقه على أهل الباطن الواقفين في مقام الكشف واليقين القول بوحدة الوجود الدائر على ألسنة صفوته من أوليائه ونخبته من أصفيائه، وزعموا أنه قول بيّن البطلان، بل هو ضلال وكفران، فاهمين منه أنه إما قول بالقول أو قول بسلب الوجود رأسًا عن حقائق الممكنات، ومعاذ الله تعالى أن ينسب إلى أولياءه العارفين وأصفيائه المتقين ما يقرب من هذا القول، وتحقيق القول في الفصل حسب من فهم ويعرف من إطلاقاتهم على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن الوجود الإمكاني المحفوف بعدمية السابق واللاحق الحاصل تجعل الجاعل، وإيجاد الموجد بالقياس إلى الوجود الواجبي اللازم لذاته لذاتها، بحيث لا

يسبق ولا يلحق منزل منزلة القدم حال تحققه، حتى كأنه لا وجود على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص : ٨٨][1] بمعنى: إن كل ممكن فهو هالك في نفسه لا اعتداد بوجوده بالاعتبار التقدم، وهذا كما يقال في العرف: لا عالم إلا زيد، إذا لم يوجد من يساويه في صفة العلم، وإن وجد فيها من يدانيه إذ من حكم المطلق أن ينصرف إلى أكمل أفراده، وأن ينزل غيره بالقياس إليه منزلة العدم فكأنه لا وجود إلا الواجب.

الوجه الثاني: أن الوجود الإمكاني لما كان ظلاً للوجود الواجبي أي: أثرًا من آثاره، وأنه لا يتقوم ولا يتحصل بدونه قطعًا كان منه بمنزلة الصورة المرئية في المرآة بالقياس إلى الصورة الحقيقية الخارجية بالاعتبار الأول، وبمنزلة العرض بالقياس إلى محله بالاعتبار، والثاني على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء : ٢٢] أي: لو لم يوجد الصانع منفيًا عنه صفة التعدد، وثابتًا له صفة الوحدة لم تتكون السماوات والأرض وخرجتا عن هذا النظام المشاهد، وهذان الوجهان لأهل الوحدة منهم، وشيء منهما ليس قولاً بسلب صفة الوجود عن حقائق الممكنات رأسًا كما تقول السوفسطائية.

الوجه الثالث: أن العبد إذا فني حتى عن نفسه في محبة مولاه، وذهل عن كل

---

(١) قال سيدي محمد وفا: نفس: العلم بالله يوجب وجود الحق الذي لا يحتمل النقيض، ولا يقبل السلوب؛ لأنه إذا اتصل حبل الحق استحال أن تقتطعه قواطع الأدلة والبراهين، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص:٨٨]، والباطل ما فقد عند وجود العلم بالله. نفائس العرفان (ص١٢٦).

شيء سواه لم يكن الموجود عنده إلا الواجب تعالى وتقدس، ولا الوجود على ما يسير إليه قول ﷺ في ما يرويه عن ربه جل وعلا: «**وما زال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أُحبه، فإذا أَحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها...**»[1] الحديث.

إذ معناه: فإذا أحببته وأفضت عليه أنوار عظمتي وجلال كبريائي فني فيَّ، وكان لا يسمع ولا يبصر إلا بي، ولا يبطش ولا يتحرك إلا في ساحتي، أي: وهذا كناية عن الفناء المطلق والانمحاق الصرف عما سواه تعالى.

فإن قلت: إنما يستوجب الفناء المذكور محبة العبد لربه لا محبة الرب لعبده.

قلت: الثاني يستلزم الأول على الوجه الأتم الأكمل.

فإن قلت: فما معنى «محبة الرب لعبده»: وما في القلب يقتضي إفاضة الخير وأنواع الإكرام، وذلك على الله تعالى محال.

قلت: ذلك إن استحال باعتبار المبدأ لكنه فهو ممكن باعتبار الغاية التي من إفاضة ما ذكر، أو إرادته على أنها صفة فعلاً وصفة ذات، وهكذا كل وصف أُطلق على الله تعالى، واستحال باعتبار المبدأ دون الغاية، فيحمل عليه بالاعتبار الثاني دون الأول فتمسك به؛ فإنه يأخذ بعضدك في مزالق شتى.

فإن قلت: لم حققت النوافل في الحديث بالذكر مع أن التقرب إلى الله تعالى كما يكون بالنوافل يكون بالفرائض؛ ولذا عمت القربة كلاًّ من القبيلين.

---

(١) رواه البخاري (٥/ ٢٣٨٤).

قلت: لأن أداء الفرائض بمنـزلة أداءا الدين، وهو لا يوجب كمال المحبة، وإذا النوافل بمنـزلة إهداء الهدية، وهو أمر يوجب ما ذكر وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «**تهادوا تحابوا**»[1]

وهذا الوجه لأهل الصحو منهم، وليس من القول بالحلول في شيء، وحينئذٍ فالقول يكون الوجود واحدًا هو وجود الواجب تعالى وتقدس، إما بحسب الادعاء وتنـزيل القاصد عن ذروة الكمال بالقياس إلى بالغها منـزلة العدم كما هو قضية الوجهين الأولين، وإمَّا باعتبار ما يراه الشخص الفاني في مولاه الذَّاهل عن كل شيء سواه، كما هو قضية الوجه الثالث.

فيظهر أن القول بوحدة الوجود على نحو الإنحاء المذكورة محضر الإيمان وكمال العرفان، وألا يجوز شرعًا ولا عقلاً أن ينسب إليهم ما يخل بعقائدهم أو يحط بمراتبهم، وكم من غائب قولاً صحيحًا وافقه من الفهم السقيم، نعم قد يقع من السادة الصوفية ألفاظ موهمة، إما لكونها قد اصطلحوا بها على معان أُخر غير ما يتعارفه أهل اللغة والشرع والعرف العام، فيحصل بحملها على غير ما اصطلح عليه معانٍ قاصرة، وإما لكون تلك الألفاظ لا تفي بما قصدوه من تلك المعاني التي هي كالملاحة تدرك ولا توصف، ولذا اعتبر أبو حنيفة دليل الاستحسان في أمر الأحكام الشرعية، وسماه أيضًا بالقياس الخفي، وفسر بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد، ولا تفي عبارته بإفادته كالصيرفي يدرك الزيف في الدينار، ويتعسر عليه التعبير عنه.

فيجب على علماء الظاهر الأخذ بأصابع القاصرين عن الوقوع في مزالق الهالكين، وذلك بأن يقول لهم: هذه أسرار لا يفهمها إلا أربابها، لا بأن تقدحوا في

(١) رواه البيهقي في الكبرى (٦/ ١٥٩).

أهلها لما يخل بعقائدهم أو يحط بمراتبهم.

ولقد بلغنا عن بعض أهل العصر ممن يوسم بالعلم الظاهر أنه قال: لم قدمت الشام وقفت على قبر ابن العربي ولعنته ألف لعنة، فقيل له في ذلك، فقال: سببه القول بالوحدة، فقيل: وما معناها؟ فقال: معناها عنده أنه تعالى عين مخلوقاته، وحاصله القول بالحلول، وما يدري أنه يأمن بهذا، وبات بذلك الغبن نعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، وكفاك دليلاً على تصويبهم، وأنهم أهل حق ينظرون إلى الأشياء بعين الحقيقة، لا بخبر البيان(١).

قول الخضر مع موسى، وقول الخضر حين قال له موسى عليه السلام:

---

(١) **والحاصل**: كما أن الإنسان آخر الكائنات؛ فكذا لسان الشرع آخر الألسنة، وفوق لسان الشريعة لسان الطريقة، وفوقه لسان المعرفة، وفوقه لسان الحقيقة، ولكل مقام مقال رجال.

فقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: أبهموا ما أبهم الله، وفصّلوا ما فصّل الله.

ولم يكن أحدًا من أولياء هذه الأمة مأذونًا لإظهار بعض الأسرار، إلا حضرة الشيخ الأكبر، والمسك الأزفر، والكبريت الأحمر، قُدِّس سرُّه الأطهر، ومن عداه أُمروا بالسكوت، أو بالرموز لا غير، وكذا فوق مرتبة الإنسان مرتبة المواليد، ثم مرتبة العناصر، ثم مرتبة الطبيعة الكلية، ثم مرتبة الأرواح، ثم مرتبة الأعيان الثابتة، ثم مرتبة الشئون الذاتية الغيبية، ولا اسم ولا رسم، ولا نعت ولا وصف فوقها.

وبعبارة أُخرى: فوق مرتبة الإنسان الخاص، وهي مرتبة الولاية، وفوقها مرتبة الإنسان الأخص، وهي مرتبة النبوة، وفوقها مرتبة الإنسان الذي هو أخص الأخص، وهي مرتبة الرسالة، وفيما بعد المرتبة الأولى يظهر الإنسان في صورة الحق بالفعل، فهو إذًا حق خلق.

وأما في المرتبة الأولى فهو وإن كان ظاهرًا في صورة الحق، لكن بالقوة لوجود الحجاب والجهل والغفلة، كشف الله من بصائرنا ذلك الحجاب ... آمين.

﴿**هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً**﴾ [الكهف: ٦٦] إني على علم من الله علمنيه لا تعلمه أنت، وأنت على علم من الله علمك إياه لا أعلمه أنا، وبعد أن قام موسى خطيبًا لبني إسرائيل، وسأل: من أعلم الناس؟ وقال له: بلي عبدنا خضر أعلم منك، فقال موسى: يا رب دلني عليه، وكيف السبيل إليه، وكان من شأني ما قصَّ الله تعالى في كتابه.

وقول أبي هريرة ﷺ فهمت من رسول الله ﷺ وعاين، أما أحدهما فبثثته، وأما الأخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم، أو كما قال.

وقول علي ﷺ: يا رب جوهر علم لو أبوح به لقيل لي: أنت ممن يعبد الوثنا، وزاجرًا عن ترك الاعتراض والإنكار، وما يوجب سوء المنقلب ودار البوار.

فرجع معنى «وحدة الوجود»: إلى شهود «**كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان**»[1]

وهو معنى الفطرة الإسلامية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ [الروم: ٣٠].

وبقوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة ثم يهوده أبواه أوينصرانه**»[2].

فمن هاهنا انقسم الناس بما انقسم لهم من العناية الإلهية إلى أقسام بحسب الاستعدادات والقابليات.

---

(١) ذكره العجلوني في «كشف الخفاء» (٢/ ١٧١).

(٢) رواه البخاري (١/ ٤٦٥)، ومسلم (٢٦٥٧).

فمنهم: من يبقى على فطرته لم يتحول عنها أصلاً.

ومنهم: من يرجع إليها بالعناية الإلهية بعد التهود أو التنصر، إما بسرعة وإما في السباب، وإما في الكهولة، وإما في الشيخوخة.

ومنهم: من يرجع تارة دُون أخرى، ومنهم المسترسل في الغفلة إلى حال الوفاة، ومن ذلك نعوذ بالله، إظهارًا لمرتبي الفضل والعدل عاملنا الله بفضله، ولا عاملنا بعدله.

وقد تحررت هذه الفوائد ونشرت الموائد في يوم الأحد المبارك من أيام شهر الله المحرم الحرام من شهور سنة ألف ومائة وثلاثة وثلاثين من سنين الهجرة النبوية على نبينا من ربه أفضل الصلاة والسلام وأبرك التحية تسويدًا أو تبيضًا في نحو نصف ذلك اليوم على يد الفقير إلى الله تعالى الملك الأوحد:

عطاء الله بن أحمد بن عطاء الله بن أحمد غفر الله له ولوالديه ولمشايخه وللمسلمين أجمعين .. آمين.

فيض الحق الودود
ببيان عقائد الخلق
في وحدة الوجود

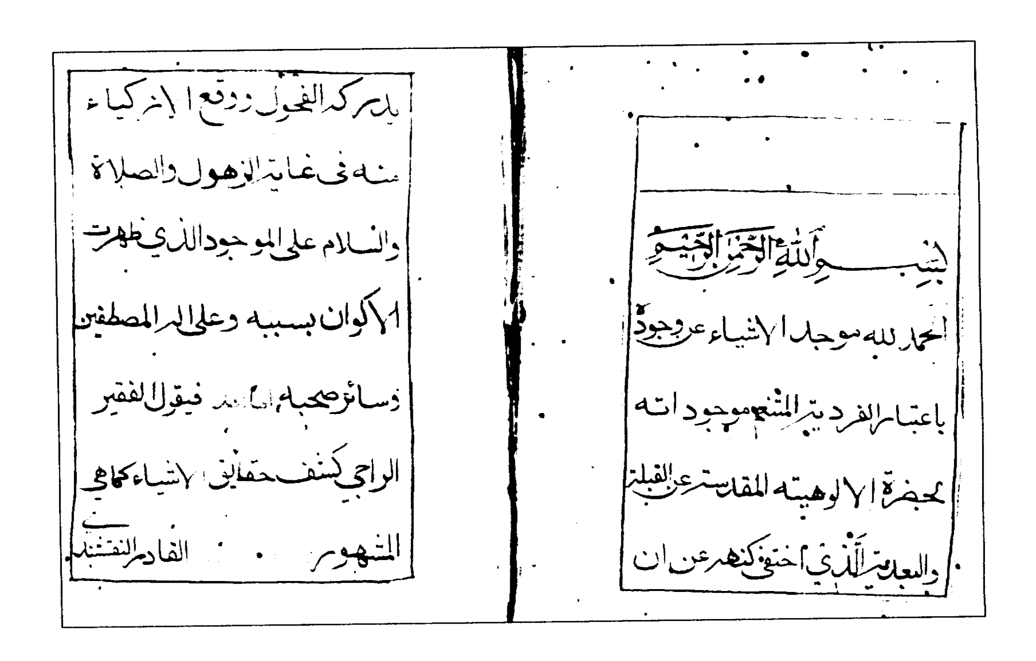
تصنيف

الشيخ العلامة الشهير بشاه يوسف القادري النقشبندي النيلوري

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

من علماء الأزهر الشريف



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله موجد الاشياء عن وجوده

باعتبار الفردية المشتمة موجوداته

لحضرة الالوهية المقدسة عن القبلية

والبعدية الذي اختفى كنهه عن ان

يدركه الفحول ووقع الاذكياء

منه في غاية الذهول والصلاة

والسلام على الموجود الذي ظهرت

الاكوان بسببه وعلى آله المصطفين

وسائر صحبه اما بعد فيقول الفقير

الراجي كشف حقائق الاشياء كما هي

المشهور ... القادر النقشبندي

صورة الورقة الأولى

ان النفس لامارة بالسوء
الرسالة النافعة الميمونة بحيدرآباد
بحضرة جامعها ومؤلفها الف الله
بين القلوب على محبته علام الغيوب
واتفق تاريخ ذلك يوم الجمعة
الخامس عشر من شهر رجب المرجب
مفتتح عام الف ومائتان وثلث

ثلثين من هجرة ذي المجد والكرم صلى
الله عليه وسلم
١٢٣٣

صورة الورقة الأخيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة سيدنا المصنف

الحمدُ لله مُوجد الأشياء عن وجوده باعتبار الفردية المتنعِّم بموجوداته بحضرة الأُلوهية المقدَّسة عن القبلية والبعدية، الذي اختفى كنهه عن أن يدركه الفحول، ووقع الأذكياء منه غاية الذهول.

والصلاة والسلام على الموجود الذي ظهرت الأكوان بسببه، وعلى آله المصطفين، وسائر صحبه.

أما بعد.. فيقول الفقير الراجي كشف حقائق الأشياء كما هي، المشهور بشاه يوسف القادري النقشبندي النيلوري ابن شاه محمد عبد الله القادري: هذه رسالة مختصرة جامعة لأصول مسائل الصوفية، وطريق خفي، وفارقة بين مذهب الملحدين، والمحققين بوجه وفي، وسميتها: «**فيض الحق الودود ببيان عقائد الخلق في وحدة الوجود**» .

مقدمة

اعلم أن روح الإنسان جامع لكل روح، وقلبه جامع لكل قلب، ونفسه جامعة لكل نفس، وجسمه جامع لكل جسم، بل مندرج في كل جزء من أجزاءه النورانية، والنارية والمائية والترابية وغيرها، سائر العالم كذا ومتعلق به ذات الله تعالى من جميع صفاته وأفعاله، ومع هذا فلا يصدق أن يقال أن الواجب تعالى داخل فيه أو خارج عنه أو متصل به، أو منفصل عنه فافهم يا أخي إن وقع في قلبك قطرة من بحر علمه أي: العلم الإجمالي المعبر به عن الواحدة إذ في هذا الكلام من إشارات دقيقة لا يفهمها إلا أهلها لأنه يشير إلى مسألة وحدة الوجود، والاندراج، وتجدد الامتثال والمعية، وهذه المسائل المشار إليها بمنـزلة الكليات يتناول كل واحد منها ما لا يتناهى من الجزئيات.

فصل

ظنَّ كثير أهل عصرنا أنهم حصَّلوا هذا العلم حتى توهم بعضهم أن ليس مثله محققًا كاملاً فيه، فأعرضوا عن السؤال عنه جملة مكتفين بما يلقيه النفس والشيطان إليهم زائغين .

قال الشيخ محيي الدين بن العربي: من هنا أيضًا زلَّت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فقالوا: ما تمَّ إلا ما ترى، فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمر آخر، وسبب هذا المشهد؛ كونهم ما تحقَّقوا به تحقُّق أهله، فلوا تحققوا به ما قالوا بذلك انتهى.

حصَّلوا هذا العلم حتى توَّهم بعضهم أن ليس مثله محققًا كاملاً فيه، فأعرضوا عن السؤال عنه جملة مُكتَّفين بما يلقبه النفس والشيطان إليهم زائغين عن امتثال قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ [النحل:٤٣]، وغلطوا في هذا العلم غلطًا مديدًا، وضلُّوا ضلالاً بعيدًا، أعاذنا الله تعالى من ذلك، وقد شَنَّع العلماء عليهم تشنيعًا بليغًا.

وقالوا : إن البحث مكابرة؛ لأن صاحب الكشف قادر على البيان، وليس مراد العلماء رحمهم الله تعالى الودُّ على مطلق أهل الكشف؛ بل على الفرقة الكاذبة الذين تسمُّوا باسم الصوفية، ومرادهم من البحث معهم، تفَّهم مطلبهم هل هم من أهله؟ فلو تحقَّقوا به؛ ما قالوا بذلك.

ومنهم: مَن يكتفي بمجرَّد مُطالعة كتب هذه الطائفة، وفهم ظواهر عباراتها زاعمًا إن هذا مرادهم، والحال إن عباراتهم وعبارات الملحدين متماثلة، فيفهم منها

مذهبهم، فيعتقد اعتقادهم، ويلزم من اعتقاداتهم أهل الكشف الصحيح، أو من الفرق الزائغة عن الحق الصريح لا كما بزعمه بعض أهل العصر من أن الكشوفات باطلة، وجيِّد علومها عاطلة بمجرَّد السماع من رِعاع الطلبة، وجامد العلماء الغير مميِّزين بين الحق والباطل، والمحلِّي والعاطل .

فصل

المتكلِّمون فرقتان:

الزائغة: نفي الأُلوهية والرسالة والأحكام الشرعية، وهذه الاعتقادات تُفهم من كلام بعضهم صراحة،، ومن كلام بعضهم كناية بعض أخر مالاً.

ومنهم: مَن إذا سُئل عن حقيقة الحال؛ قال: هذه المسألة الغالية لا تحصيل إلا بطريق الكشف، وقد أهل سنته؛ وهم الأشعرية والماتريدية، وأهل بدعة كالمعتزلة والقدرية والوجودية أيضًا طائفتان؛ محقُّقون ومُلحدون، وقد أشرنا إلى مُعتقدهم في الفصل السابق، وفي الحكماء وأيضًا فرقتان مشهورتان؛ الإشراقيون، والمشاؤن، وسنبيِّن نُبذًا من الموافقة كثيرة.

منها: إنه ليس علَّة ولا معلولاً، والعلَّة المنفية في كلامه، هي المصطلح عليها عند الحكماء لا مطلق النفي، والحاذق تكفيه الإشارة، ومَن أراد زيادة البيان؛ فعليه بالكتب الكلامية والحكمائية.

وأمَّا عند الحكماء فهو: عبارة عن المعقولات الثانية والأمور، والمخالفة بين هذه الفرق وبين الصوفية رحمهم الله تعالى.

فصل

في معنى الوجود المطلق عند الحكماء والملحدين

وعند الشيخ الأكبر، وسائر الصوفية المحقِّقين

أمَّا عند الصوفية: فهو الذي ليس له قيد عام ولا خاص، ولا إطلاق ولا تقييد.

وأمَّا عند الشيخ الأكبر: فله معاني الاعتبارية، وليس بأمر متحقِّق في الخارج.

وأمَّا الملاحدة: فما عملوا مورد الحكماء؛ فهو اصطلاح الصوفية العلماء غير إنهم وجدوا هذا اللفظ في كتبهم فزعموا بفهمهم القاصر بعد ارتكاب التكلُّفات إن النسبة في الواجب والممكن؛ نسبة الكلِّي الطبيعي، فجرهم ذلك إلى الكفر والإلحاد، وأودُّ فهم في الطرد والإبعاد.

فصل

وجود الواجب تعالى عين ذاته

والإ لزام أن يكون صفة خارجية عارضة له ممكّنة بالذات؛ إذ تبدُّد الواجب بالذات محال عليه، فلا بد من اتِّصافه بتلك الصفة الواجب الوجود بالذات ولا يجوز أن يكون له علَّة غير ذاته؛ وإلا لزم احتياجه فيه للغير الممكَّن بالذات، والواجب بالغير؛ وهو محال، ولا يصحُّ أن تكون الذات علَّة الوجود؛ للحكم ببدأ همَّة العقل إن الإيجاد فرع الوجود، وتقدُّم العلَّة ذاتي، فإذا كانت غير موجودة في نفسها لا يصحُّ أن تكون علَّة الموجود.

فإن ادَّعى الوجود السابق عين الوجود الأحق؛ لزم تقدُّم الشيء على نفسه، و إلا يلزم التسلسل حتى ينتهي إلى الوجود الذي هو عين الذات، وهو المطلوب في هذا الكلام أبحاث عديدة يكفي الطالب منها هذا المقدار.

فإن قلت: فهم من تعدُّد الأبحاث: إن علم التصوُّف مبني على دلائل عقلية؛ وهو شعارات أرباب العقول، وخلاف قوله تعالى: ﴿**فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء : ٥٩].

قلت: إنما دعت الحاجة لذكر الدلائل العقلية، لدفع المعترض عليهم بدون فهم مطالبهم العليَّة، وإلا فالصوفية -رحمهم الله تعالى- غير محتاجين إليها في إثبات مقدماتهم الفعلية، وقضاياهم الروحية والسرِّيَّة، إذ علمهم نورٌ يرد على قلوبهم من الفيض الخاص الإلهي غير مكتسب من النظر في الأسفار، وليس بمتلقف من قوى الأفكار.

نعم! سنوضح لك إن شاء الله تعالى حُجة المقدمة المذكورة، وإن لم نجدها في كلام مَن قبلنا مسطورة؛ وهي أن قوله تعالى: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ [الأنعام : ١٠٣] يدلُّ على أن وجوده تعالى عين ذاته؛ لأنه أورد الضمير مفرد، أو الدليل على كون مرجع الضمير على الذات قوله ﷺ: «**تفكَّروا في آلاء الله، ولا تُفكِّروا في ذاته**»[1] أخرجه الطبراني، كما في تسديد القوس مختصر مسند الفردوس للحافظ العسقلاني؛ إذ دلَّ أن ليس بين الآلاء والذات شيء آخر يُقال له: الوجود، وأنه زائد على الذات.

وأدلَّ منه قوله ﷺ: «**كان الله ولم يكن شيء غيره**»[2] .

فإن قلت: مفهوم الاتِّحاد يدلُّ على التغاير؛ لإستلزامه التعدُّد والغيرية.

قلت: لا يلزم من ثبوت المغايرة في المفهوم ثبوتها في الخارج، كما أنه لا يُخفى على مَن له أدنى بصيرة.

---

(١) رواه أبو الشيخ في العظمة (١/ ٢١٠)، وذكره الهيثمي في الزوائد (١/ ٨١).

(٢) رواه البيهقي في الاعتقاد (١/ ٩٢)، وذكره ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٢٨٩).

فصل

إذا ثبت أن ذاته عين وجوده؛ ثبت إنه وجود موجود أي: غير عارض للماهية، ونسبة وجود العالم إليه نسبة العرض العام، وليس في الخارج وجودٌ سِواه خلافًا للمشائين حيث قالوا: وجود الممكنات موجود في الخارج، وقالوا: وجود الوجود؛ عين الوجود كي لا يلزم التسلسل.

فإن قيل: إذا قلتم: إن وجود الواجب عين ذاته لم يصحْ إطلاق الموجود عليه؛ لأن معناه ذو الوجود.

قلنا: بل معناه يُقام به الوجود، وهو أعم من أن يكون قيام الشيء بنفسه، أو قيام الصفة بالموصوف، فالأول، كقيام وجود الواجب تعالى بنفسه، والثاني كقيام وجود الممكنات بها هباتها.

ومع هذا فالمحمول في قولنا: الواجب موجود ليس الوجود الخاص؛ لأنه عين الواجب في الخارج والذهن جميعًا حتى يلزم الاعتراض؛ بل المراد به الوجود العام الذي هو عين الواجب في الخارج وغيره في الذهن.

والحاصل: إن حمل الوجود الخاص على الواجب حمل المواطأة، وحمل الوجود العام عليه حمل الاشتقاق.

فإن قلت: يُفهم من هذا البيان إن قيام الوجود مجازي، وعليه فكونه موجودًا أيضًا مجازي.

قلت: كما قاله بعض المحققِّين لا يلزم من إطلاق القيام عليه مجازًا إطلاقه على الموجود، كذلك كما لا يُخفى على ذي بصيرة.

فصل

حقيقة النار مثلاً إذا لم توجد خارجًا؛ لا توجد أحكامها وآثارها أعني: الإشراق و الإحراق، كما هو مشاهدًا فعُلم بذلك: أن الوجود الخارجي مبدأ الآثار وأحكامها.

والمشاءون ذهبوا إلى أن: مبدأ الآثار والأحكام وجود آخر عارض للماهية، ويلزم منه أن النار موجودة بوجود زائد عليها.

وذهب الإشراقيون إلى أن: الفاعل أوحد نفس الماهية في الخارج بدون عروض لوجود لها: أي إن الماهية بذاتها أثر الفاعل في الخارج، وبعد وجودها خارجًا يلاحظها العقل، ويتنـزع منها معنى الوجود والتحقيق والكون والحصول، ويحمله عليها.

فيقال: إنها موجودة، والحال ليس في الخارج إلا الماهية، والوجود من اعتباري من المعقولات الثانية، وبيانها على ما أرادوه: إنَّا إذا تعقَّلنا ماهية الإنسان مثلاً؛ حصل صورته في الذهن؛ وهي معقول أول، وفي الخارج موجود مجازة؛ وهو الإنسان، فإذا تصوَّرت صورتها الخارجية في الذهن، وإن لها صفات متعدِّدة ليس لها فشل في الخارج.

ومن جملتها: إنها في الذهن كلِّي، وفي الخارج جزئي مانع من الشركة، فالكلِّي يُسمَّى معقولاً ثانيًا، والوجود المحمول على الماهية من هذا القبيل لأن الماهية أولاً أثر الفاعل، وبعده تحصيل صورته في العقل؛ فينتزع منه معنى الحصول والوجود، فيحمل عليها.

وهذا المذهب مختار المحقِّين من المتكاملين والحكماء، وعليه أكثر المتأخِّرين؛ لكنهم ما عرفوا كنهه، ولا أدركوا لُبَّة هذا، وإذا أعطى التأمُّل حقَّه في هذا المذهب؛

يُعلم أنه نفس قول الأشعري: إن وجود كل شيء عليه، وعين قول الشيخ محيي الدين بن العربي: وجود الأشياء ذات الله تعالى، وسنوضحه إن شاء الله تعالى في فصلين:

الفصل الأول

في قول الأشعري: إن وجود كل شيء عينه، وهذا القول ظاهرة البُطلان ببداهة النظر؛ لأنه يفهم أن اشتراك الوجود بين الجوهر والعرض لفظي لا معنوي؛ وهو باطل؛ لأنه لِما اعتقدنا أنه صانع العالم؛ سبحانه موجود بدون العلم بحقيقة أي: إنه واجب أو ممكن أو جوهر أو عرض، فلو اعتقدناه جوهر مثلاً، وجاءت شبهة دفعت هذا الاعتقاد، ثم اعتقدناه عرضًا، فجاءت شبهة كذلك فاعتقدناه واجبًا.

وظاهره أن اعتقاد الواجب موجود لا يزول بزوال اعتقاد العرضية بالجوهرية بالواجبية، فلو كان الوجود عين الجوهر والعرض؛ لزال اعتقاد الموجودية بزوال اعتقاد الجوهرية العرضية، فثبت أن الوجود مشترك بينهما اشتراكًا معنويًا.

ولَمَّا كانت رتبة الشيخ أبي الحسن الأشعري -رحمه الله تعالى- أعلى من أن يكون كلامه باطلاً حمله المحقِّقون على هذه المعنى، وقالوا مراده بالعينية: إن الوجود الخارجي ليس في الخارج شيء من الماهية حتى يُقال له: الوجود، إذا تحقَّق هذا؛ فلا يصحُّ أن يُقال: إن الوجود الخارجي عارض للماهية الموجودة خارجًا، كعروض العروض للجسم في الخارج؛ لأن كلاً منهما موجود خارجًا وممتاز عن الماهية في الآخر ليس إلا نفس الحصول والتحقيق؛ وهو عين قول الإشراقين؛ إذ ذهبوا إلى أن الماهية بذاتها أثر الفاعل أعني: أن ذات الفاعل مستبتعة لذات المعلوم، وحين وجود ذات المعلول خارجًا؛ ينتزع العقل منه معنى الكون والحصول، ويحمله عليه، فلا فرق بين

الكلامين سِوى أن الإشراقين قائلون بالوجود الذهني، فيقولون الوجود عين الماهية في الخارج، وغيرها في الذهن؛ لأنه محمول عليها، والمحمول متحد بموضوعة خارجًا مغائر له ذهنًا، ولمَّا كان الشيخ الأشعري غير قائل بالوجود الذهني؛ ذهب إلى أن الوجود عين الماهية ليس إلا.

الفصل الثاني

في أن هذا القول عين قول الشيخ محيي الدين قُدِّس سِرُّه: لا شك أن الوجود بالمعنى المصدري الذي هو عبارة عن الكون والحصول والتحقيق والثبوت غير موجود خارجًا، فلا يصحُّ كونه مبدء الآثار.

النار وأحكامها في الخارج

وذلك عن ثلاثة أوجه:

الأول: ما ذُكر من أن الوجود بالمعنى المصدري معدوم في الخارج، والمعدوم لا يكون مبدء الآثار والأحكام؛ لأنه غير متحقِّق في حد ذاته، فكيف يكون محقِّقًا لغيره، والنـزاع فيه مكابرة.

الثاني: قد تقرَّر أن ماهية الإنسان مثلاً حيث لا يكون الوجود منضمًا إليها في نفس الأمر بوجه من الوجوه غير موجود انضمامه إليها، لا يحكم بأنها موجودة أصلاً.

ولَّما كان الوجود من المعقولات الثانية التي ليس لها وجود في الخارج والماهية كذلك أي: ليست موجودة خارجًا استحال الانضمام بينهما؛ إذ هو وإن أمكن ذهنًا محال

خارجًا، كما لا يُخفى على مَن له أدنى تأمُّل، والانضمام الذهبي بين المعدومين الخارجين ليس مفيد الوجود.

الأمر الخارجي بداهة، نعم الأمران الاعتباريان المعدومان خارجًان القائمان بموجود في الخارج، يمكن ملاحظة انضمامهما باعتبار اجتماعهما فيه، وكذا إن كان الأمر الاعتباري قائمًا به، وعارضًا لرأي يمكن ملاحظة الانضمام بينهما، وإلا فغير ممكن بدون هذا الطريق؛ بل القول بانضمام المعدومين حالة القيام بالموجود الخارجي لا يخلو عن البعد، وما دام الوجود الخارجي غير منظَّم الماهية في الخارج؛ فهي باقية على عدمها.

ولهذا قال المشاءون: الموجود موجود في الخارج، وعارض للماهية فيه؛ كي يتصوَّر الانضمام.

الثالث وجود النار مثلاً بالمعنى المصدري من جملة آثارها وأحكامها الخارجية؛ إذ الماهية تتحقَّق خارجًا، ثم العقل يأخذ منها معنى الوجود، ونحمله عليها.

فهو بهذا المعنى متأخِّر عن حصول الماهية في الخارج، فلا يصحُّ أن يكون مبدأ لآثارها وأحكامها.

فصل

في خلاصة المذاهب المذكورة

وهو المقصود بالذات، قد عُلم مما تحرَّر إن الوجود بالمعنى المصدري ليس موجودًا خارجيًا، فلا يكون مبدأ للآثار والأحكام؛ بل مبدؤها الوجود لا وجود في الخارج إلا واحد، وهو ذات الواجب تعالى فهو المبدأ الآثار الماهية وأحكامها يعني: إنه جلَّ وعلا أوحد نفس الماهية في الخارج لجميع لوازمها وعوارضها، وبعده يأخذ العقل منها معنى الكون والوجود والتحقيق والحصول، ويحكم بأنها موجودة، وهذا الكلام يعنيه قول الأشعري، والحكماء والإشراقين؛ لكن الأسلوب مختلف، فالنـزاع إذًا لفظي لا غير، وسيتضح لك إن شاء الله تعالى في الفصلين الاثنين.

الفصل الأول: في أن جميع الحكماء وأكثر المتكلِّمين قائلون بالوجود الذهني وأهل السنة، وإن لم يقولون؛ لكنه لازم قولهم: إن الأشياء موجودة في علم الله تعالى إذ صرَّحوا في أصول الفقه بأن المعدوم مكلَّف بالأحكام.

قال ابن الحاجب والقاضي عضد الدين: هذا قول أهل السُنة، وأنكره عليهم سائر الطوائف إنكارًا عظيمًا، وقالوا: إذا قلتم بامتناع تكليف الغافل والنائم والمغشي عليه والمحبون؛ فامتناع تكليف المعدوم من باب أَوْلى.

وأجاب أهلُ السُنة: فإنه ليس المراد إن المعدوم مكلَّف حال عدمه بالفعل؛ بل المراد تعلق الفعل: أي أنه تعالى يعلم المعلوم أزلاً المعدوم خارجًا أنه سيصير موجودًا، وتتوجَّه عليه شرائط التكليف، ويلزم عليه الحكم بأنه يفعل كذا.

وهذا تصريح منهم بالوجود العلمي؛ لأن الأشياء إذا لم تكن موجودة في علمه تعالى؛ لا يكون المتعلِّق العقلي، والتوجُّه الأزلي معنى.

وبالجملة فمعلوماته تعالى ليست معدومًا مطلقًا؛ لتميزها عنده،، وكل متميز عند العالم لا بد له من الوجود ولو بوجه سِيَّما على قول أهل السُنة بأن الله عالم بالجزئيات على الوجه الجزائي، وعليه فالأشياء حاضرة العلم القديم بماهياتها، وأشخاصها الجزئية، وهذا المبحث طويل الذيل لا يحتمل الموضع بسطه.

وحاصله: أن الأشياء موجودة في علمه تعالى وجودًا علميًا كليًّا كان أو جزئيًّا، والموجودات العلمية؛ هي المسمَّاه بالأعيان الثابتة في مصطلح الشيخ الأكبر، وأتباعه.

الفصل الثاني

في كونه تعالى إذا أراد أن يجعل ما هية من الماهيات الجزئية المرتسِّمة والحاضرة في علمه موجودًا خارجيًا، جعل لها من ذاته تعالى نسبة خاصة بواسطها تظهر الماهية وأحكامها الخارجية، والوجود المحض الذي هو ذاته تعالى مبتدأ؛ لتحقُّقها خارجًا، وتحقُّق آثارها وأحكامها، وعلى هذا فهو غير عارض لها، وقد عُلم سابقًا أن الوجود بالمعنى المصدري أمرًا اعتباريًّا يتنـزَّعه العقل بعد وجود الماهية الخارجية، ويحمله عليها وإن كان غير ممكن.

يُقال: أكثر من أن الماهية بعد وجودها خارجًا يتنـزَّع العقل منها معنى الكون، والتحقيق نصيف العبارة، فلا اعتراض بأن الموجودية و الظهور؛ هما نفس الكون والتحقيق؛ لأن الفهم ألطف من أن يكون مقيَّدًا في تلقف المعاني بظواهر المدلولات؛ بل

مقتضاه تلفُّفها قبل تمام التعبير باللفظ هذا، وذهب جمعٌ من العلماء إلى أن الوجود حقيقته تعالى، ووجود الممكنات عبارة عن انتسابهم لذلك الوجود.

فقولنا: زيد موجود بمنـزلة قولنا: مساء مُشمِس كما حقَّقه العلاَّمة الدواني في حاشيته «ذوق المتأهلين».

وحاصل القول: الحكم بوحدة الوجود لا بوحدة الموجود.

فعُلم منه: إن الحكم بأن وجود الخالق نفس وجود المخلوق؛ لا يلزم اتحادهما حتى يلزم عليه الكفر والإلحاد، وقد صرَّح السيد الشريف في «حاشية التجريد» بهذا المعنى حيث قال: إن الوجود ليس حقيقة مشخَّصة في حد ذاته، ولا متعدِّد الوجه من الوجوه؛ بل قائم بذاته، ولا سبيل الإمكان عليه قطعًا؛ وهو حقيقة الواجب تعالى.

ومعنى كون غيره موجود: إن حقيقته الممتنعة القيام في حد ذاتها لها نسبة خاصة إليه، وإن كانت تلك النسبة مجهولة الكيف.

وقال غيره: إنها معلومة وهي المبدئية قول مراد السيد من مجهول الكيف عدم الانكشاف أي: عدم المشاهدة القلبية؛ وذلك لكونه ألفَ «حاشية التجريد» قبل صُحبة الشيخ في الطريق الموصِّل إليه تعالى.

ومن المعلوم عند أهل الكشف والشهوات مطالعة الكتُب ونحوها مانعة من طي الحجب للمبتدئين، وليس مراد السيد قُدِّس سرُّه من مجهول الكيف؛ العجز عن تسميته نسبة المدنية، ﴿**وَاللهُ يَقُولُ الحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**﴾ [الأحزاب : ٤].

وقال في موضع أخر منها: إن الواجب وجود مطلق؛ يعني: معراض التقيُّد بالغير و الانضمام به، وعليه فلا يتصوَّر عروض الوجود للماهيات الممكنة.

فحينئذٍ لا معنى لوجودها إلا أن لها نسبة مختلفة الوجوه، والاطِّلاع على الماهية بتلك النسبة مُتعذِّر، والموجود كلِّي، وإن كان الوجود جزئيًّا حقيقيًا.

ثم قال قُدِّس سرُّه: هذا ملخص ما ذكره بعض المحقِّقين من شيوخنا قال: ولا يعلمه إلا الراسخون، وإذا قَبَل السيد الشريف قُدِّس سرُّه هذا المعنى، وقرَّره؛ وهو إمام المتأخِّرين كيف يسوغ لغيره أن يطلق لسانه باعتراضات كاسدة، وشبه فاسدة؟ هذا ومحصِّل ما ذكرناه أن الوجود الخارجي عبارة عن شيئين الماهية الممكنة والمبدأ؛ وهو من حيث إنه مبدأ غير مفارق للماهيات؛ بل مقارنها؛ لكن لا لمقارنة الجوهر بالجوهر، ولا العرض بمثله، ولا هو بالجوهر؛ بل لمقارنة المبدأ بذي المبدأ؛ وهي المقارنة التي لا مدخل فيها للتحيّز والمكان؛ بل مجرَّد التأثير والتأثُّر والفعل والانفعال، ومقولة: الفعل والانفعال؛ إنما تُطلق على معنى بالعقل لا بالقوة، فالفاعل هو الفاعل بالفعل،، والمنفعل بالفعل، وعلى هذا فالفاعل في حالة الفعل مُلازم متفعِّل بالفعل لا بالقوة.

فثبت بذلك أن ذات الوجود مُقارن للماهية، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ﴿وَكَانَ الله بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً﴾ [النساء:١٢٦]، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾ [البقرة:١١٥]، وهذا البحث خفي حداد فيه أسرار عديدة رخصة في بثِّها.

اعلم أن سلوك طريق الحق جلَّ وعلا لا يتم إلا بعد معرفة مراتبها، وأصولها ستة، وفروعها غير متناهية.

وأول الأصول: مراتبه أو أدنى.

وثانيها: الوحدة.

وثالثها: الواحدية.

ورابعها: ظاهر الوجود.

وخامسها: الحقيقة الاستبان.

وسادسها: ظاهر العلم.

وأمَّا مرتبة الأحدية: فهي أصل الأصول، فلا يتعلَّق بها السلوك؛ إذ الوصول إليها محال.

وهذه المراتب نسبية أي: إن السالك يدركها مُرتَّبة كما ذُكر، وهذه الأصول الستة مراتب العروج، وأمَّا أصول مراتب النـزول: فهي الخمسة الخيِّرة.

إذًا المرتبة الأولى متنـزِّل منها، فلا تُوصف بالنـزول، وأمَّا إدراك تجليَّات الآفاق والأنفس من العقول، والنفوس إلى الإنسان؛ فيكون في مراتب النـزول في تصوُّر الشيخ، فيتصور المريد إن ظاهرة ظاهر المصطفى الذي هو الحقيقة الإنسانية؛ التي هي برزخ بين الوجوب والإمكان، وباطنه باطنه ﷺ الذي هو الواحدة التي هي برزخ بين الأحدية والواحدية، وهذا التصوُّر هو المراد بقولهم: ألفنا في الشيخ، وألفنا في الرسول ﷺ وألفنا في ذات الحق تعالى.

وهذا التصوُّر هو السبب في حصول المراتب المذكورة وهذا أعلى التصوُّرات؛ لسلامة المريد فيه من الخلل أن يتصوَّر جميع أفعاله الحسنة حتى أكله وشربه ونومه،

وطرق أفعاله لشيخه، وهذا الطريق قريب الوصول؛ لكنه مشتمل على خطر، وهو أن المريد إذا تردَّد في كمال شيخه؛ انسدَّ عليه الطريق، وبالله التوفيق.

ومنها: أن يتصوَّر في وقت ذِكره ومراقبته: إن شيخه في مكان رفيع بهيئة جميلة، وحالة جليلة، وفي غير وقت الذِكر والمراقبة يتصوَّره متوجِّهًا إليه، ومقبلاً بهيئته الكاملة علمية فضل في بيان الخطرات القلبية لا تخلو الخطرة، إمَّا حضرة خير أو خطرة شر، فإن كانت الثانية، فإن استقرارات نفسانية، وإن تردَّدت فشيطانية، وإن كانت الأولى فإن تردَّدت فملكية، و إلا فرحمانية.

والعمل بها يُسمَّى فعلاً روحانيًّا، وليس للسالك العمل بالثلاث الأُوَل، والحظرة من حيث ورودها لا تُوصف إلا بالخيرية؛ لورودها من حضرة الأعيان الثانية، ووصفها بالسرية باعتبار محلِّ الظهور؛ أعني: المضعفة القلبية نعم هي لا تخلوا عن ثلاث أحوال:

إمَّا أن تترقَّى إلى مرتبة الروحانية، فحظراتها باقية على الخيرية.

أو تتنـزَّل إلى الخصيصة النفسية، فخطراتها حينئذٍ سرِّية.

أو يتجاذبها الأمران على حدٍ سواء، فتتصف خطراتها بسائر ذِكر من الخطرات.

وتنـزُّل الخطرة من حضرة الأعيان إلى العقل الكل، ومنه إلى النفس الكل، ومنها إلى طبيعة الكل، ومنها إلى جواهر الهبا، ومنه إلى الشكل الكلِّي، ومنه إلى جسم الكل، ومنه إلى روح الإنسان، ومنها إلى قلبه، ومنه إلى نفسه.

[شغل هفمت كام] يعني: سبع خُطوات في خمسٍ مراتب، وهو أن يعتقد المريد إلى كل شيء من الناسوت متصنِّف بالحياة والعلم، والإرادة والقدرة، والسمع والبصر

والكلام، ثم إنه: أي الناسوت على صورة مظهره؛ وهو الملكوت، ثم يتخيَّل إن الملكوت على صورة مظهره أي: الجبروت، ثم يتخيَّل أن الجبروت على صورة مظهره، وهو اللاهوت، ثم يتخيَّل أن اللاهوت على صورة مظهره؛ وهو الهاهوت ثم يُغمض عينيه متصوِّر الهاهوت بتوجُّهٍ تام حتى يحصل له صورته، فإذا حصل له ذلك؛ فقد حصل العروج، فيتصوَّر حينئذٍ مراتب النـزول؛ يعني: الذات المطلقة فيتصوَّر إن الهاهوت أصل وباطن اللاهوت، وهو أصل، وباطن الجبروت وهو أصل، وباطن الملكوت وهو أصل، وباطن الناسوت، ويتصوَّر ذلك على الدوام حتى يحصل له الفناء التام، والاستغراق العام.

[شغل سريار أمهات] أي: الثلاث الأقدام أعني: تصورات السميع البصير العليم على ثلاث طرق:

أحدها: ألا يتكلم بغير المشروع؛ لأن الله سميع.

ولا يفعل غير المشروع؛ لأنه تعالى بصير.

ولا يشغل قلبه بغير المشروع؛ لأنه سبحانه عليم.

ثالثها: أن يتخيَّل بطريق قرب النوافل؛ وهو أن سمعه سمعه تعالى، وبصره بصره، ولسانه لسانه.

ومنها: أن يتخيَّل بطريق قرب الفرائض؛ وهو أن يتخيَّل إنه تعالى يسمع بسمعنا، ويبصر ببصرنا، وينطق بلساننا.

ومنها: أن يتصور لفظ الجلالة مبتدأ بها من السُّرَّة إلى طرف الفم، ثم يفتح عينيه مع إطلاق نفسه متصوِّر لفظ كليم بين شفتيه مع إطلاق نفسه، ثم يتصوَّرها.

منها: كذلك إلى الأُذن، ثم يفتح عينيه متصوِّر لفظ سميع بأُذنه، ثم يتصورها أي: الجلالة من السرة إلى العين، ثم يفتحها متصوِّرًا لفظ بصير مع إطلاق نفسه، وهذا عروجًا ثم نزولاً متبدأ بالجلالة من السُّرَّة إلى الرأس، ويُخيِّم لدى العين بتصوُّره بصير، ثم بها أيضًا من السُّرَّة إلى الرأس، ويُخيِّم عند الأُذن بتصوُّره سميع، ثم بها أي: الجلالة من السُّرَّة إلى الفم، متصوِّر كليم بين شفتيه، وهذا جميعه مع حبس النفس.

ومنها: أن يتصوَّر أن صفته الكلامية مظهر صفة كلامه تعالى، وكذا صفته السميع مظهر صفة سمعه سبحانه، وصفته البصرية مظهر صفة بصره ﷻ، ثم يتصوَّرها جميعًا.

وإن الذات المطلقة المحيطة متَّصفة بها، والله بكل شيء محيط، والمراد من الإحاطة تعلُّم خاص يعلمه الراسخون من الخواص طريقة صون الأنفاس؛ يعني: حفظ الأنفاس، ينبغي للسالك أولاً أن يتخيَّل كلمة لا إله مع التنشُّق متصاعدًا من القلب إلى منتهى الدماء الذي هو محلُّ لطيفة الأخفى، وكلمة إلا الله منها إلى القلب مع التنفُّس، ثم إذ استحكم فيه هذا الذكِر، وظهرت الآثار، واشتغل بتخيُّل إنها من السُّرَّة إلى المحلِّ المذكور، ثم الله منذ على السُرَّة بطريق ذِكر السلطان بجميع أجزاء نصفه الأعلى من السُّرَّة إلى الدماغ، وعقبيها إلا بالمدمن، إبهامي الرجل إلى محلِّ الأخفى، ولفظ هو إلى إبهام الرجل بالطريق المذكور، ثم بعد استحكام يتخيَّل هو هو من المحلَّين المذكورين بالطريق المسطور، ثم إن كان الرجل عالمًا؛ فيشتغل بتصوُّرها وقت التنشُّق.

ويتصوُّر هو في وقت التنفُّس متدبِّرًا معنى النفي والإثبات حتى يحصل الاستغراق التام، ومن بركاته حصول مرتبة الحقيقة الإنسانية، ثم الترقيَّات في المراتب الذاتية إلى ما شاء الله تعالى، والنزول بعده إلى درجة الإنسان، وعلى الله التكلان.

خاتمة

في وجوب متابعة النبي ﷺ وخطر متابعة النفس

اعلم أن متابعته ﷺ مُوجبة للتحقُّق بمعرفة الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر؛ لأنه ﷺ هو المظهر الأتم بالفعل، والنفس المظهر الأتم بالقوة، ومن شأن المظهر الأتم بالفعل أن يأخذ فيض المظهر بلا واسطة، والمظهر بالقوة يأخذه بواسطة، فثبت بذلك أنه ﷺ كامل البصيرة، ومعدن الحكمة الإلهية.

والنفس كالأعمى؛ لكون الكمال ليس فيه بالفعل، والأعمى محتاج في سيره إلى الاستعانة بغيره؛ خوفًا من السقوط في وَهدة ونحوها، فكيف حال متابعه وهو مثله؟ وكيف حال تابع التابع وهو مثلهما؟

فالأعمى الأول مثال الحكماء، والثاني مثال بعض طلبة زمننا فإنهم يعتقدون أن مرتبة الحكماء فوق، ويليها مرتبة الأنبياء، فويل لهم ما أشد غباوتهم وأقبح جهالتهم، وقد قال تعالى: ﴿**فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى القُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ [الحج: ٤٦].

نَعم لا بأس بمطالعة كلام الحكماء؛ لزيادة العلم غير أنه ممتنع على مَن نحوه ذلك إلى فرط الاعتقاد فيهم،، ثم اعلم أنهم عرَّفوا الحكمة بأنها علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر، ثم إنهم لم يبيِّنوا حقيقة النفس الناطقة؛ بل عرَّفوها بالعوارض، و تعريف الشيء بها لا يُفيد معرفته على ما هو عليه، كما هو واضح في الواجب، فبطل تعريف الحكمة.

وأيضًا هم يعرَّفوا حقيقة العقل الفعَّال الذي هو مبدأ إنشاء الأشياء، فكيف يُسوِّغ لهم البحث في حقيقة الأشياء على ما هي عليه؟ هذا والدليل على تعيُّن متابعته ﷺ قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾ [آل عمران : ٣١]، والدليل على منع اتِّباع النفس قوله جلَّ وعلا: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف : ٥٣].

تمت الرسالة النافعة الميمونة بجيد آباد بحضرة جامعها ومؤلفها ألف الله به القلوب على محبةِ علاَّم الغيوب.

واتفق تاريخ ذلك يوم الجمعة الخامس عشر من شهر رجب المرجب مفتتح عام ألف ومائتان وثلاث وثلاثين من هجرة ذي المجد والكرم ﷺ سنة ١٢٣٣هـ.



تأييد مذهب الصوفية

بالرد على الوهابية

تصنيف

الشيخ العلامة مصطفى بن أحمد بن حسن الشطي

الحنبلي مذهبًا والأثري مشربًا

المتوفى ١٣٤٨ هـ

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

من علماء الأزهر الشريف



ترجمة الشيخ المصنف

هو الشيخ العلاَّمة مصطفى بن أحمد بن حسن الشطي الحنبلي مذهبًا والأثري مشربًا.

(١٢٧٢ - ١٣٤٨ هـ) (١٨٥٦ - ١٩٢٩ م)

فقيه، صوفي.

ولد بدمشق.

تولى الإفتاء بقضاء دوما من أعمال دمشق، فمفتيا حنبليًّا بدمشق، وتوفي بدمشق.

له:

- النقول الشرعية في الرد على الوهابية.

عن محمد جميل الشطي وانظر: معجم المؤلفين معجم المؤلفين (١٢ / ٢٣٧).



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الشطي الحنبلي:

الخاتمة: في التصوف وأهله، ومنشأ الاعتراضات عليهم من علماء الظاهر، والجواب عنها، وسبب تعرضي لذلك ما سمعته، وما بلغني من الإنكار في هذا الزمان على هؤلاء الأخيار من هذه الفرقة الوهابية، وغيرهم من أهل العلم عن جهل منهم بعلم هذه الطائفة الشريفة، وما هم عليه من التوحيد الخاص المطابق للشريعة بالدليل والبرهان والكشف والعيان كما ستعرفه، وبالله المستعان.

أما التصوف؛ فقد عرَّفه سادات هذه الطائفة بتعاريف تزيد عن مائة تعريف، ومرجعها كلها إلى صدق التوجه للحق تعالى، وإثبات من لم يزل ونفي من لم يكن على المعنى الذي ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

وأما أهله؛ فهم أهل الوجود، وأرباب المعرفة، والشهود القائلون بوحدة الوجود الحق على المعنى الآتي موضحًا، وهم ألوف مؤلفة، وسأتعرض لطائفة منهم هم سادات القوم ورءوساؤهم ممن علت مقاماتهم، وارتفعت درجاتهم، واستقامت حالاتهم، وثبتت كراماتهم، وكانت التقوى زادهم، ومعرفة الله تعالى وعبوديته مرادهم -نفعني الله بهم والمسلمين- آمين.

وسبب شهرتهم بهذا القول دون غيرهم كونهم تصدوا للتأليف، وتحرير هذه المسألة الإيمانية بالإذن الإلهي، ولعل غيرهم لم يؤذن لهم بذلك، وقد صدر عليهم الرد من علماء الظاهر لحكمة يعلمها تعالى.

وأما منشأ اعتراض المعترضين عليهم؛ فهو القول بوحدة الوجود، وأما بقية الاعتراضات عليهم فكالفرع لهذه المسألة؛ لذا طوينا ذكره، واقتصرنا في النقل على بيان. هذه المسألة التي هي أهم المسائل، وبيان نذر قليل مناسب لها، وبالحقيقة هي التوحيد الحقيقي الخاص، وسر الإيمان، والإخلاص الذي لا يمكن عقلاً ولا شرعًا القول بغيره لمن فهم ذلك على وجهه حق الفهم، وهي لب الشريعة المطهرة وعينها، ولكنها في الأعصر المتقدمة كانت غامضة الفهم والإدراك بسبب خفاء الإشارة إليها، وعدم التصريح بدلائلها لحكمة ما، فلم يتبيَّن كشف معناها، ولا فكَّ معماها إلا في كلام السادات المتأخرين المتبحرين كمثل الأستاذ الكبر القطب العارف بالله تعالى، والدال عليه شيخ الشيوخ في وقته «سيدي عبد الوهاب الشعراوي» بالواو هكذا وجدته بخط الأستاذ الآتي ذكره، ومثل سيدي العارف بالله تعالى، والدال عليه القطب الأوحد صاحب المشرب السليماني الإنسي «سيدي عبد الغني النابلسي والسيد القطب العارف بالله تعالى، الدال عليه السيد «مصطفي البكري الصديقي وغيرهم، ومن بحرهم نقلت؛ فأصغى لما يلقي من معناها بقلب كالحديد أو ألق السمع، وأنت شهيد أو كف لسانك، واجلس من بعيد؛ فمن تكلم بهذه المسألة من رؤساء هذه الطائفة، وهو من أعظمهم علمًا وفهمًا، حضرة الوارث المحمدي الكامل الفاني عن نفسه، الباقي بربه العارف الكبير، والأستاذ الخطير الشيخ محيي الدين ابن العربي الملقب بالأكبر، والكبريت الأحمر، وقد تصدى للرد عليه جماعة من كبار علماء الظاهر نطوي ذكرهم؛

لأنه غير مقصود، فإنه من القائلين بها على وجهها الشرعي، وقد وافق فيها من تقدمه من كبار رجال هذه الطائفة المباركة المرضية كالأقطاب الأربعة المشهورين الخاضع لهم كل من في وقتهم إلى يومنا هذا، والمتفق على حسن أحوالهم كلمة أهل الملة المحمدية، وأبي يزيد البسطامي الذي إذا أطلق لفظ العارف انصرف إليه، وأبي مدين الذي يعبر عنه الشيخ الأكبر بشيخنا وسيد الطائفتين الجنيد البغدادي، وأبي طالب المكي، وأبي الحسن الشاذلي، وأبي سعيد الخراز، وشمس الدين التبريزي، وجلال الدين الرومي صاحب «المثنوي»، وتلميذه صدر الدين القونوي، وبهاء الدين نقشبند، وعفيف الدين التلمساني، وابن الفارض سلطان العاشقين، وحجة الإسلام كافة الغزالي، وغيرهم من عظماء الرجال الواصلين إلى عين التوحيد، وأهل الحقيقة والتجريد لا يحصون عددًا إلا أنهم ﷺ لم يدونوا في هذا الشأن كثيرًا كما دوَّن سيدي الشيخ الأكبر فيه، والظاهر أنه لعدم الإذن وإلا فكان يجب عليهم ذلك كما أخبر به الشيخ ﷺ عن نفسه في «الفتوحات» و«الفصوص» وغيرهما بأنه ما دوَّنها إلا عن إذن من حضرة الرسول الأعظم ﷺ، وقد كشف في تدوينه لهذه المسألة وغيرها من الحقائق عن باطن الشريعة الأحمدية، ووضَّح الكلمات العظيمة القرآنية، وبيَّن جوامع الكلم المصطفوية بما لا يخطر على قلب بشر، ولا تحيط به الفكر، وإنما هو علم لدني، وكشف رباني، بل هو نفث في روع، فما قال شيئًا إلا عن الله؛ فإنه ﷺ العبد الخاص الذي يقول بالحق، ويسمع به، ويبصر به كما أخبر به عن نفسه؛ فكل كلامه حكم، ﴿يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ [البقرة: ٢٦٩].

ولنقدم أولًا عقيدة هذا الإمام العارف الموافقة لعقيدة السلف الصالح التي أخبر بها عن نفسه بقوله: سائلي عن عقيدتي أحسن الله ظنه علم الله أنها شهد الله أنه

أشار إلى قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا العِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ [آل عمران:١٨]، ومع ذلك هو ﷺ مجتهد مطلق في مذهبه الخاص الفقهي، والأصل الديني كما نبَّه على ذلك في «فتوحاته المكية».

قال فيها: إني إذا ذكرت مسألة وافقت فيها مذهب الحكيم أو المعتزلي أو الجبري أو خلافهم؛ فليس قصدي تقليد واحد منهم، وإنما هو مجرد موافقة رأي رأيًا، ومن المعلوم البيِّن أن ليس جميع ما ذهب إليه الحكيم والمعتزلي أو الجبري باطلًا وغير صحيح، بل لا بدَّ وأن يكون فيه ما شأنه الصحة، وكثيرًا ما يوافق رضعه في مذهبه الإشراقيين أو غيرهم، ولنذكر ما يتعلق بالكلام على أساس وحدة الوجود مع أدلتها؛ فتقول: مذهب أهل الحق من أهل الله تعالى الواقفين على عين الشريعة المطهرة وأسرارها بعد وقوفهم على ظواهرها، واصطلاحات أهل الفنون بأسرها، وإتقانهم لأصولها وفروعها، أن الوجود من حيث هو هو أي: لا يشرط بشيء معه هو الحق تعالى، وأن هذا الوجود واحد بوحدة لا تزيد على ذاته، وأنه موجود خارجي؛ فهذه دعاوى ثلاث ثابتة فيه عندهم، وسنذكر أدلتهم فيها.

مسألة: إذا كان لهذا الوجود الوحدة الذاتية، فما هو في الخارج منه، أو في الذهن من الأفراد؛ فإنما هو أفراد حصصية لا حقيقة، كما تقول أن القيام من حيث هو واحد؛ فإذا أضيفت إلى زيد، قيل: هو قيام زيد، وإلى عمرو قيل: هو قيام عمرو، وهكذا وإذا قطعت النسبة عنهما رجع القيام شيئًا واحدًا.

مسألة أخري: قد علم من قولنا: «لا يشرط بشيء» أن جميع ما يعتبر لهذا الوجود من كونه كليًّا أو جزئيًّا، خارجيًا أو ذهنيًا، عامًا أو خاصًا أمرًا اعتباريًا أو حقيقيًا إلى غير ذلك من وجوه الاعتبارات ليس يراد به هذا الوجود الحق المذكور لتقيد

ذلك وإطلاقه، نعم هذا يكون له باعتبار تنزلاته في مراتبه، وظهوراته فيها كالماء؛ فإنه من حيث ذاته لا لون له، فإذا ظهر بالأواني المتلونة تبعها في اللونية، فقيل فيه أحمرًا وأخضرًا وأصفرًا وهكذا، فلا يرد ما وقع في كلامهم ﭬ من أن العالم هو الحق أو أن الكل هو تعالى؛ فالمخلص من هذا أن يقال: مادام العالم بخصوصياته كهذا زيد، وهذا عمرو، ونحو ذلك؛ فهو غير الحق قطعًا، وهو كفر بإجماع الطائفتين حينئذ، وإذا قطع النظر عن الخصوصيات واضمحلت، وكان ذلك الحق من ورائها وحده لا غير رجع العالم إلى أن هو الحق تعالى، وهو حقيقة الإيمان، ونفي الشرك؛ لأن الوجود لله وحده كما ذكر.

وإيضاح ذلك بما ذكره الأستاذ الشيخ الشعراني ﭬ في كتابه «**الموازين الذرية**»[1]: إن للحق تعالى مرتبتين؛ مرتبة الإطلاق الحقيقي المنزه عن كل قيد حتى عن الإطلاق، فإنه قيد له، وهو منزه عن القيود، وهو في هذه المرتبة ثابت له الغنى عن العالمين، ولا خبرة للعالمين به، ولا معرفة، ولا إشارة أبدًا.

والمرتبة الأخرى: مرتبة التقييد، وهو الظاهر سبحانه وتعالى بها للعالمين به في كل صورة محسوسة ومعقولة وموهومة؛ فهي ثابتة له بوجه التنزل بمقتضى قوله تعالى: ﴿**لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾ [البقرة: ٢٨٤].

وقوله تعالى: ﴿**وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ**﴾ [النمل:٩١] بلا تأويل أي: مظهر له؛ فكل صورة مما ذكر هي مظهر له، وهو قيومها، وهو من حيث إطلاقه وإحديته وغناه عن العالمين منزه عنها، وباعتبار هذه المرتبة ثبتت له صفات التشبيه كظهوره بالصور

(١) طبع دارة الكرز (بتحقيقنا).

المختلفة يوم القيامة الثابت بالأحاديث الصحيحة، والمشي والهرولة والتعجب والتبشبش، وغير ذلك مما ورد بلا تأويل لها، وإخراجها عن المتبادر منها بلغة العرب التي نزل القرآن بها، وكشف هذا المعمي.

وفكّ هذا الرمز يظهر بمثال حسي ذكره الأستاذ العارف سيدي عبد الغني النابلسي ﷺ في بعض مؤلفاته، وهو الصورة داخل المرآة إذا قابلها شخص، فيظهر للرائي صورته داخل المرآة كأنها هو حتى إنه ربما يظنها القاصر العقل أو الصغير إنها هي فلان، ويناديها باسمه، وربما يمدُّ يده إليها زاعمًا أنها هو، والحال أنها مظهر للحقيقة التي تقابلها، ومثال لها ليست هي هو في نفس الأمر، بل هو منزه عنها، ولا مناسبة بينها وبينه بوجه من الوجوه، وبذاتها تعطي التنزيه له، ولذا يمينها تكون شمالًا له وبالعكس.

ومن البيِّن أنه لا يلزم من ظهور الشيء بصورة المرآة تحوله في ذاته، ولا اتصاله بها، ولا حلوله فيها، ولا اتحاده، ولا تغيره عما هو في ذاته بوجه من الوجوه؛ لأنها محض مظهر له وصورة معدومة في الخارج مقدرة مفروضة، لا وجود لها فيه بل لها الثبوت مادامت تلك الحقيقة ماسكة لها بمقابلتها لها كذلك ظهور الحق تعالى بصور العوالم بأسرها، ولله المثل الأعلى والأنزه أبد الآبدين، ودهر الداهرين، إنما هو محض تجلٍ وانكشاف لا يلزم منه أن يتصل بها أو يحل فيها أو يتحد معها، ولا مناسبة بينه وبينها، بوجه من الوجوه؛ لأنها محض صور وتقادير عدمية مفروضة لا وجود لها بالنسبة للحق تعالى تجلى لها؛ فظهرت على صورة ما في علمه القديم الأزلي، فلها الثبوت في العلم، لا الوجود في الخارج، كما إذا صور الإنسان في نفسه وعقله صورة ما فمادامت هذه الصورة المتخيلة ممسوكة في ذهنه، فلها الثبوت، وإذا صرف النظر عنها على الفرض

والتقدير، كانت معدومة، وليس لها وجود خارج الذهن، وبالنسبة إليه هي معدومة باطلة؛ فكيف تحل الحقيقة في العدم أو تتحد به؟! هذا مما لا يتصوره العقل فضلًا عن النقل؛ لأن الحلول والاتحاد لا يتصور، ولا يمكن إلا بين شيئين حقيقين مستقلين بالوجود، وقد ثبت بالعقل والنقل عدم وجود شيء مع الحق تعالى، بل لها الثبوت فقط؛ فلا حلول ولا اتحاد، ولكونها ثابتة غير منفية صح خطاب الله تعالى لها بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل:٤٠]، ولا يخاطب إلا ثابت؛ فيكون المعنى إذا أردنا إبراز شيء، وإظهاره من حضرة علمنا الثابت فيه الغير الموجود في الخارج أن نقول له: أبرز وأظهر، فيبرز ويظهر بتجل الحق تعالى عليه بوجوده وبمده له بفيضه وجوده، ويكون بقائه بقيومية الحق تعالى عليه وإمداده؛ فهو كظل الشجرة بالنسبة لأصلها، ولو ثبت له الوجود بالاستقلال لم تثبت له صفة الافتقار للحق تعالى، وهي ذاتية له في كل لمحة، وأقل من ذلك، وبهذا المقدار -أعني: الثبوت المذكور- صحَّ التكليف، وتمَّ التشريف، ويأتي لهذا تمام على الله تعالى بلوغ المرام؛ اللهم ألهمنا رشدنا، وأعذنا من شرِّ أنفسنا.

ولنرجع إلى ما كنا فيه من بحث الوجود؛ فنقول: «ثم إن هذا الوجود الحق يستره في أول مراتبه عن كل قيد وتعين، فانتفى العلم به حينئذ لذلك، وإنما دلَّت رسله تعالى عليه والحالة هذه، ولولا الرسل لم يعلم بحال في تلك المرتبة التي لها الإطلاق الحقيقي؛ فلا اسم له هنا ولا رسم، وهذا شأن الذات الأحدية، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] أشار بضمير الغيبة إلى الغيب المطلق الذي ينفي التعين والعلم، وأنه هو الله أحد ثم أن التعين والمعرفة كأنا له تعالى باعتبار واحديته، وهي الحضرة المقيدة المذكورة سابقًا، وعند تجلياته بصورها الأسمائية والصفاتية التي لا تتناها.

فالمرتبة الأولى: هي الكنز المخفي المشار إليه بقوله في الحديث القدسي كما ذكره حضرة الشيخ ﷺ وغيره: «**كنت كنزًا مخفيًا**»[(١)].

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ١٧٣). وقال الشيخ العطار: وفي رواية أخرى: «فبِي عرفوني». فعبَّر في هذا الحديث عن الذات البحت بالكنـز بجامع النفاسة والاختفاء، وعن هذا التعيُّن الأول بالعلم الذاتي بقوله: «**فبِي عرفونِي**»؛ لأن علمه تعالى عين ذاته، وإنما كان التعيين الأول بالعلم الذاتي؛ لأنه أقدم الصفات، مع أن علم الشيء بنفسه من ضرورياته، على أن علمه بذاته تعالى يستلزم العلم بسائر كمالاته فافهم، نعم صفة الحياة مقدمةٌ على العلم تقدُّم الشرط على المشروط؛ إذ من شأن العالِم أن يكون حيًّا، لكن القصد للمشروط، فكان أشرف الكل وأقدمها، لا يُقال علمه بذاته تعالى يقتضي الإحاطة بكمالاته، وكمالاته لا يُحاط بها لعدم تناهيها، فهو تعالى لا يُعلم ذاته؛ لأنا نقول: العلم الذي يقتضي الإحاطة هو الحصولي لا الحضوري، على أن علمه بذاته عين ذاته، فلا إيراد، وصورة هذا التعيُّن الأول هو التجلِّي الذاتي الأول: أي التجلي بصورة هذا التعيين الذاتي، فتجلَّى تعالى لذاته بذاته في ذاته، فحصل علمٌ وعالمٌ ومعلومٌ، ووجد الذات نفسه من غير توهُّم سبق خفاءً واستتارًا، بل ذلك مجرد اعتبارٍ لا حقيقة؛ فإن الأمر كائنٌ لا محالة، وهذه الثلاثة الحاصلة من هذا التجلي: أعني العلم والعالِم والمعلوم.

وإن شئت قلت: المتجلي والمتجلى فيه والمتجلي له هو شيءٌ واحدٌ ذاتًا مختلفٌ اعتبارًا.

وترجع هذه الثلاثة إلى شيءٍ واحدٍ، وهو الذات البحت، قبل اعتبار هذا التعين والتجلي الذاتيين، فإن مرتبة الأحدية المنطوية على كل شيءٍ تنفي التعدد والتغير لذاتها، وقد بقي مرتبةٌ واعتبارٌ ثالثٌ للوجود، وهو ألا يأخذ بشرط شيءٍ، ولا بشرط لا شيء، ويُسمَّى الذات بهذا الاعتبار بالهوية السارية في جميع الموجودات، وبقي اعتباراتٌ متداخلةٌ فيما ذكرناه من المراتب، وسيأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى.

وقد جعل العارف الفرغاني في مقدمته على شرحه لتائية سيدي عمر بن الفارض أول تعيُّنٍ تعيَّن به الحق تعالى هو الوحدة الذاتية: أي غير الزائدة على الذات الأقدس، بمعنى أن ما يُنسب إلى =

=

ذاته تعالى يُنسب إلى هذه الوحدة، ولها اعتباران أصليان:

أحدهما: سقوط الاعتبارات عنها بالكلية، وتُسمَّى الذات بهذا الاعتبار بالاسم الأحد، ومتعلقه بطون الذات وإطلاقها وأزليتها.

والاعتبار الثاني: ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية لها: أي لتلك الوحدة الذاتية، مع اندراجها فيها اندراجًا جُمَليًّا في أول رتب الذات، وتُسمَّى الذات بهذا الاعتبار بالاسم الواحد، ومتعلقه ظهور الذات ووجودها وأبديتها، فكانت الوحدة المذكورة برزخًا بين هذين الاسمين ومنشأً لهما، وهما متفرعان منها.

وهذه الاعتبارات الثابتة للواحد في أول رتب الذات لا مغايرة بينها ولا تَمَيُّز ولا تفصُّل، بل لا مغايرة بينها وبين الذات في هذه المرتبة، بل هي عين الذات، بمعنى أن كل ما يُضاف إلى الذات يُضاف إليها: من الجمعية والاشتمال على الكل، حتى أنه لا مغايرة في هذه المرتبة بين هذين الاعتبارين المذكورين؛ لأن هذه المرتبة لذاتها تنفي التعدد والغيرة، فإذن كلٌّ من الاعتبارات عين الآخر بل عين الذات.

قال العارف الفرغاني: ولا يعرف ارتفاع المغايرة بين الاعتبارات في أول رتب الذات، إلا من ارتفع حالاً ومقامًا عن التقييد بالمراتب المقيَّدة بأحكام الكثرة.

ولارتفاع حكم هذه المغايرة في هذه المرتبة حكم بعض أكابر المحققين من أهل الله بأن (الواحد الأحد) اسمٌ واحدٌ مركبٌ كـ(بعلبك)، وعني بهذا البعض حضرة سيدنا الشيخ قدَّس الله سرَّه.

ويُسمِي بعضهم هذه الاعتبارات المندرجة في الوحدة في أول رتب الذات بالشئون الذاتية، وهي مسمَّى الأسماء الذاتية والنسب الإلهية المتفصلة تفصيلاً لا حدَّ له ولا عد، في ثاني رتب الذات الأقدس مرتبة الأسماء والصفات، ويدل عليها باطن اسم الله، وباطن اسم الرحمن، والاسم الأحد، والواحد، ومفهوم جميع أسماء الضمائر ومفاتيح الغيب، فالذى يعيَّن هذه الشئون والاعتبارات ما في المرتبة الثانية، كباقى المراتب من الصور والآثار، بغيبها وأزلية أزليتها.

ولهذا الغيب الذي يعين ما فيه ما ذكرنا، وقعت الخشية والرهبة لسيدنا محمد ﷺ المشار إليهما بقوله

=

والمرتبة الثانية: المحبة مرتبة «**فأحببت أن أعرف**»؛ فكأن هذا الوجود هو المعلوم المجهول أي: المجهول من حيث الحقيقة والإدراك، والمعلوم من حيث الحقيقة والإدراك، والمعلوم من حيث التجليات والظهور بالمظاهر كما قدمنا.

قال ﷺ: «**سبحانك لا أحصي ثناء عليك**»[1] أي: لا أبلغ كل ما فيك، وقال: «**ما عرفناك حق معرفتك**»[2]، وقال تعالى: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ**﴾ [الحج: ٧٤].

ثم لما كان لهذا الوجود المحق الاعتبار أن السابقات أي: اعتبار حضرة الإطلاق الحقيقي من حيث أحديته وعدم العلم به، واعتبار حضرة التقييد من حيث واحديته والعلم به من حيث مظاهره وتجلياته الدالة عليه بأنه لا إله إلا هو توهم من توهم من هذين الاعتبارين أن الوجود كله طبيعي عند القوم لا وجود له إلا بوجود أفراده، ورتبوا على ذلك لوازم باطلة تخل بالتوحيد، وهذا التوهم مدفوع كما بينا من أن له الوجود الخارجي على كلا الحالين إلا أنه في الحالة الأولى لم يعلم أصلًا إلا بدلالة الرسل عليه، ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدم ذلك الشيء في الواقع.

= تعالى: ﴿**قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ**﴾ [الأحقاف: ٩]؛ لأنه ربما يكون في هذا الغيب والرتبة الأولى ما لم يتعيَّن بالمرتبة الثانية بعد.

فالاطِّلاع على ما في علمه تعالى لا يُوجِد الاطِّلاع على سائر هذه الاعتبارات الغيبيَّة والشئون الذاتية. كما في كشف الأسرار (ص٨٧) بتحقيقنا.

(١) رواه مسلم (٧٥١).

(٢) ذكره المناوي في «فيض القدير» (٢/ ٤١٠).

مسألة: قولهم أن «الوجود من حيث هو هو هو الحق»، أي: يعبرون عنه تعالى بهذا الوجود حيث لم يكن شيء ترجع إليه كل الأشياء في جميع مراتبها إلا هذا الوجود المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق؛ فإنه تقييد له، وهو أيضًا المتقيد بكل قيد أي: من حيث التجلي والظهور كما مرَّ.

ثم ليعلم أن إدراك علم التصوف يكون بأحد طريقين؛ الطريق الأول: وهو الأعلى هو الذوق والحصول بالنفث في الروع، والثاني: يكون بالأخذ من الكتب المدونة للقوم إما بالفتح الإلهي أو بتعليم شيخ عالم به أو ذائق، وهذا الوجه يعد من الكشف كما ذكره حضرة الشيخ في «فتوحاته المكية»، ولا خفاء فيه؛ لأنه علم، والعلم صفة تكشف بها المعلومات، وقد أمر ﷺ هو وغيره من سادات القوم بمطالعة كتبهم لمتهيئ لفهمها على وجهها، ومؤمن بها.

وأما نهى بعض المشايخ لبعض تلامذته عن مطالعتها؛ فإما لعدم أهليته، فخوفًا على زيغ عقيدته نهاه عنها، أو لأنه يشغله ذلك عما أمره به من الأوراد حالة السلوك؛ فهو أنفع له من غيره، كما ذكره سيدي العارف النابلسي في شرح «ديوان ابن الفارض» وغيره، والطريق الأول عليه المعول؛ فإن الطريق الثاني لا يخلو عن خبط وحيرة.

ثم إن أهل الكشف والشهود لما رأوا الحال على ما هو عليه في الأمر الإلهي؛ عبروا عنه بألفاظ كيفما اتفق، ولم يتحاشوا عما يرد على ظواهرها، كقولهم: إن الحق تعالى هو الوجود من حيث هو هو؛ فإنهم بالمشاهدة والعيان رأوا أن الحق تعالى الواجب الوجود هو الذي قامت به السموات والأرض، وما بينهما بل هو قيوم كل شيء، فلم يروا شيئًا يعم هذا الأمر، ويناسبه إلا الوجود المنزه عن كل قيد؛ فعبروا عنه بهذا اللفظ،

وكقولهم عندما رأوا أنه تعالى لا يخلو شيء عنه أن العارف لا يكون عارفًا حتى يرى هوية الحق سارية في كل شيء، أي: بلا سريان بعد فناء كل شيء في العيان.

ومن هنا قال الصديق الأكبر ﷺ: «ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله أو بعده أو فيه»، كما نقل عنه ذلك ثقات هذه الطائفة، وهذا بظاهره حلول كما أن الأول بظاهره صفة وأمر اعتباري، وكقول الشيخ الأكبر عندما رأى أن كل شيء لا بدَّ وأن يرجع بباطنه إلى الحق شعرًا[1]:

الـــربُّ حـــقٌ والعبـــدُ حـــق   يـــا ليـــت شِـــعري مـــن المكلـــف

إن قلـــت عبـــدٌ فـــذاك ميـــت   أو قلـــــت رب أني يكلـــــف

وهذا بظاهره اتحاد وشرك؛ فبهذا وأمثاله غلط من غلط، وهم قسمان: متصوفة مشغوفون بمطالعة كتب القوم، ويتكلمون بما يتكلمون به، وهم جهلة لا يدرون مبادئ العلم، فضلًا عن مقاصده، ويزعمون أنهم على الحاصل، وهم على الفايت، وهؤلاء هم الجهلة المارقون من الدين، يصدق عليهم قوله تعالى: ﴿**أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾ [الأعراف:١٧٩]، ومثل هؤلاء يكونون علة غائية للتكلم، والاعتراض على القوم.

والقسم الثاني: من هو من أهل العلم إلا أنهم ليس لهم هذا المشرب العذب؛ فيسمع كلامًا ظاهره الحلول أو الاتحاد أو أنه مخالف لظاهر الشريعة في الجملة؛ فيقول على القوم بحسب ما ظهر له من كلامهم: إنهم حلولية أو اتحادية أو إباحية أو وجودية أو زنادقة، وحاشا مقامهم من ذلك.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية (١٧٧/٢).

ومن العلماء من التزم الأدب معهم وسكت، ووكَّل العلم في شأن كلامهم إليه تعالى لعدم إحاطة أحد بجميع المعلومات، وأحبهم وسلَّم لهم، وهذا هو المنهج الأسلم، والأول على خطر عظيم وعلى كل حال؛ فشأن كلامهم الإشارة لا صريح العبارة، بل لهم رموز خفية لا تدرك إلا من طريق الكشف والذوق الصحيح إلا أنه قد اشتهر فيما بين العلماء بأحوال كلامهم أن الممارسة على مطالعة كتبهم بمحبة وصدق وتسليم لمن له نوع أهلية تورث نوع فتح إلهي فيها سيما كتب الشيخ الأكبر ﷺ.

وإن من شأنهم في تآليفهم أن يفسروا بعض كلامهم السابق بالبعض اللاحق كما يقول الشيخ في «فتوحاته»، وهذا معنى كلامي فيما تقدم كذا وكذا؛ فمن هذا يحصل للمتأمل إدراك الباقي في الجُمل، ويذهب منه ما توهمه أولاً؛ فإنهم ﷺ ما تكلموا في كتبهم بشيء قد أحاله العقل السليم، أو خالف الطريق المستقيم، ومرجع كلماتهم للعلم اللدني الوارد في القرآن والسنة، يظهر لمن فتح الله عين بصيرته، وكان له قلب، أو ألقى السمع، وهو شهيد، كما ذكره الشيخ في «الفتوحات» وغيرها.

وإنما يحجب فهمها عن غير هذين القسمين من أهل الحجاب والفهم السقيم أو عن منكر أساء الظن بهم؛ فصاحب القلب والعين والعقل السليم أو صاحب أحدهما هو الذي يسقي من رحيق كلامهم المختوم، ويتنافس في درر مبانيه، وجواهر معانيه؛ فإنه إيمان صرف، وعبودية خالصة سيما عبارات الشيخ الأكبر وترجمانه العارف النابلسي.

أمولاي محيي الدين أنت الذي بدت ... علومك في الآفاق كالغيث إذ همى

فكشفت معنى كل علم مكتب ... وأوضحت بالتحقيق ما كان مبهما

وحيث فهمت مما سبق معنى الوجود عندهم الذي هو أهم مسألة في هذا العلم، وفهمت معناه عند غيرهم من أنه أمر كلي طبيعي؛ ظهر لك اختلاف الموضوع، وبطلت اللوازم الواردة عليه على أن لازم المذهب ليس بمذهب، وإذا أردنا التقصي عن مفردات الاعتراضات واللوازم، والتصدي لردها لخرجنا عن المقصود من بيان الحق، والنصيحة للمسلمين، ولا تسعه المجلدات؛ ففي هذا القدر كفاية لطالب الهداية، أو متعرض لبلوغ الغاية، والله الهادي، وعليه اعتمادي.

ولنرجع إلى نقل بعض الأدلة السمعية على إثبات وحدة الوجود الحق، وأن ما سواه فان باطل بالنسبة إليه مما ذكره علماء هذا الفن؛ فمنها ما وقع في القرآن العظيم، والسنة المطهرة.

أما القرآن الكريم: فقوله تعالى: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**﴾ [الرحمن:٢٦]، وقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾ [القصص:٨٨] أي: وجه الحق المتوجه به على ذلك الشيء، وقيومه أو وجه الشيء، وهو عينه الثابتة في علمه تعالى أزلًا وأبدًا، الغير الموجودة في الخارج على ما قاله رجال هذه الطائفة، وهو وجه ظاهر لا تنافيه الشريعة المطهرة.

وبيانه: أن لفظ «هالك» اسم فاعل، وهو حقيقة بالحال كما هو مقرر في موضعه؛ فهلاك الأشياء من حيث هي أشياء حالي، وبقاء الوجود ثابت بحكم هذا الاستثناء، وقوله تعالى: ﴿**قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [يونس:١٠١] مع قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الله فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الأَرْضِ**» [الأنعام:٣]؛ فحقيقة ذلك واحدة، وهو الوجود الحق المحيط بها، والظاهر فيها مع كونها معدومة إذ لا يلزم من ظهور الحقيقة الواحدة بصور معدومة متكثرة؛ كثرتها في نفسها، وتعددها أو انقلابها معدومة

أو نحو ذلك من حلول أو اتحاد كما مثلنا من ظهور صورة الشاخص عند مقابلته للمرآة، وكذلك عند مقابلته لجملة مرائي مع التنزيه التام، ولله المثل الأعلى، والإتيان بفي لضرورة التعبير.

وأما السُّنة: فمنه قوله ﷺ: «**أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا شَاعِرٌ كَلِمَةُ لَبِيدٍ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الله بَاطِلٌ**»[1] أي: بالنسبة للحق، والسنة طافحة بمثل هذا.

فإن قلت: يفهم من هذا الكلام المتقدم بأجمعه أن الأشياء خيالات وأوهام باطلة، لا حقيقة لها، وهي مذهب قوم ضالين.

فالجواب: إن هذا راجع إلى أصل لا بدَّ من بيانه أولاً حتى يظهر مرادهم في ذلك، وهو أن حقائق الممكنات وماهياتها عبارة عندهم عن الصور العلمية المسماة بالأعيان الثابتة لثبوتها في العلم، وعدم براحها عنه، حيث أنها لم تشم رائحة الوجود الخارجي فضلًا عن كونها موجودة، ومجموع هذه الصور هي الحضرة العلمية، وهي صور أسمائه تعالى وصفاته، ولو شمت هذه الأعيان من رائحة الوجود الخارجي؛ لزم حدوثها، ويلزم منه حدوث العلم القديم، وهذه الحقائق هي المرائي التي ظهر بها ظل الوجود الحق، أو هو مرآتها، وهي ظهرت به قولان، وإنما قيل: إن ظل الوجود هو الظاهر لا نفسه؛ لأن الوجود الحق في مرتبة أحديته الأزلية لا تعلق له بمظهر أبدًا، وظهوره إنما يكون باعتبار تجلياته على حسب شئونه، لا باعتبار ذاته؛ فكأن الظاهر ظله لا هو في هذه المرتبة الواحدية، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ**﴾ [الفرقان:٤٥] أي: ظل الوجود على الأعيان، ولو شاء لجعله ساكنًا، أي: لا

---

(١) رواه البخاري (٣٥٥٣)، ومسلم (٤١٨٧).

أثر له، ولا ظهور؛ فحصل لهذه الأعيان بهذا الامتداد الوجود العلمي، فكانت صور أسمائه تعالى وصفاته؛ فهي بباطنها وجود حق، وبظاهرها خلق؛ فهي الحق الخلق عندهم.

قال السيد البكري: «إلهي بأهل الذكر والمشهد الأسما بمن عرفوا فيك المظاهر بالأسما».

ثم إن هذه الحقائق التي امتد عليها ظل الوجود العلمي سألت بلسان حالها الذي هو أبلغ من لسان المقال من حضرة الواجب تعالى ظهور آثارها وكمالاتها الخارجية، وذلك عند استعدادها وقبولها لذلك؛ فرحمها فتجلى إليها بما سألته؛ فأفاض عليها من خزانة جوده، فألبست آثارها حلل الوجود الخارجي، فظهرت به هذا المكون الغيبي والحسي ظل هذه الأعيان حقائق المكونات وماهياتها، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل:٤٠]؛ فالشيء المأمور المخاطب بقوله: «كن» هو هذه الأعيان، وهذه المظاهر الحسية ظلالها.

قال الشيخ الأكبر: بل ثم شيء فصار كونًا، وكان غيبًا؛ فصار عينًا، ومن هنا قال أيضًا: «أنا القرآن والسبع المثاني وروح الروح لا روح الأواني» إذا تقرر هذا وفهمته حق الفهم عرفت أن معنى كون المكون عدمًا محضًا أو خيالًا معناه أنه راجع من هذه الحيثية إلى العدم لانعدام حقائقه في الخارج، والراجع إلى العدم عدم نعم، هو باعتبار أن وراه الوجود الحق، حيث ظهر هذا المكون به موجود قطعًا لظهوره بظل الوجود الذي انطبع هو به؛ فالمكونات موجودة باعتبار ظهورها في الوجود، ومعدومة من حيث أنفسها، فلها الوجود المستعار.

وأما مذهب القوم الضالين؛ فالمكونات لا وجود لها، بحال فبين المذهبين كما بين المشرقين والمغربين، وقد أثبت الشيخ الأكبر وجود الأشياء على الوجه المذكور بقوله في خطبة «فتوحاته المكية»: «**الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم، وعدمه**»[1]؛ فافهم.

فظهر من هذا، وما قبله أن أهل الله تعالى تارة يقولون: إن العالم هو الحق، ولا تنسى المراد منه، وتارة يقولون: إنه عدم، وتارة يقولون: هو موجود، وغير الحق على حسب اعتباراتهم فيه، وفيها ذكر الإشارة بقوله تعالى: ﴿**بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ**﴾ [الأنبياء:١٨]؛ فالمكونات حق وباطل، والحق كل آنٍ يدفع الباطل؛ فيزول ثم يأتي أخرى بتجلٍ ثانٍ يشبه الأول وهكذا، وبسبب المشابهة يحصل اللبس قال تعالى: ﴿**بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ [ق:١٥] أي: التباس لجهلهم بالتجليات الإلهية، وتجددها.

ومن أدلة السنة أيضًا قوله ﷺ: «**كان الله، ولا شيء معه**»[2] فالوجود الحق كائن ولا شيء معه، فإن للأشياء الثبوت والظهور، لا الوجود مع الله، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

وإن كثيرًا من العلماء صرحوا بالفرق في معنى الوجود بين أهل الحق، وأهل النظر؛ فقالوا: إن الوجود عند أهل النظر أمر اعتباري عارض للماهيات وقيوم لها؛ فيقول أهل الكشف اللون للخمر.

---

(١) وانظر: الفتوحات (٣/٤١٣).

(٢) رواه البخاري (٦٩٨٢) بنحوه.

فإن قلت: تعدد الممكنات، وتكثرها يفضي إلى تكثر الوجود وانقسامه، ويناقض القول بوحدته؛ فيجاب عن ذلك بما مثله سيدي الشيخ الأكبر في «**فصوص الحكم**» بقوله: إن الأعداد المتكثرة المنقسمة في الظاهر هي في الحقيقة عبارة عن الواحد مكررًا؛ فلا تعدد، ولا انقسام في نفس الأمر، وهذا التعدد والتكثر والانقسام إنما هو باعتبار ظهور الواحد في مراتب العدد، وذلك أن الواحد في أول مراتب العدد واحد؛ فإذا ظهر في المرتبة الثانية من مراتب الأعداد قيل فيه: ثان، وهكذا الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى؛ فما تكثر الواحد أبدًا، ولا انقسم، وإنما ظهر في مراتب حكمت عليه بالكثرة والتعدد من غير أن يكون ثلم لوحدته، ومتى لم ينقسم العدد لم ينقسم المعدود، وهكذا القول بالوجود الحق؛ فإنه شيء واحد ظهر عند تجليه في مظاهر أسمائه وصفاته، بصورة المتكثر المنقسم من غير أن ينقسم في ذاته.

تتمة: تتعلق بالمقام، وهي أن الأشعري -رحمه الله- قد ذهب إلى تجدد الأمثال في العرض، فإن العرض لا يبقى زمانين عنده، كما هو مقرر، وإلى أن العالم كله يرجع إلى جوهر واحد فيكون ما ذكره قريبًا مما ذكره الشيخ ﷺ، ومتابعوه من القول بوحدة الوجود وتجدد الأمثال، وإن اختلفا باعتبار ما، وقد علمت أن تجدد الأمثال تابع لتجدد التجليات؛ قال الله تعالى: ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ [الرحمن:٢٩] أي: كل آن، والله أعلم بما يكون، وما قد كان إشكال ذكر حضرة الشيخ في «فتوحاته المكية» وفي «فصوص الحكم»: أن من عبد شيئًا فما عبد إلا الله، وإنما كان خطؤه في طريق العبادة حيث لم يؤذن فيها على هذه الطريقة.

فالجواب عنه أنه حيث علم مما تقدم أن الأشياء كلها راجعة بباطنها إلى الحق تعالى؛ لأنه وجودها القائمة هي به ،مع قطع النظر عن خصوصياتها واعتباراتها على ما

وضح سابقًا، وأن العالم من حيث هو عالم غير الحق تعالى قطعًا، وله العدم والافتقار الذاتيان له، لا يفارقانه بحال من الأحوال كما أن للحق تعالى وجوب الوجود، والغنى المطلق لا إله إلا هو، ولا معبود في الحقيقة، ونفس الأمر سواه، ورجوع العالم إليه تعالى من وجه، وهو من ورائه بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَاللهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾ [البروج:٢٠]، وهو قيوم كل شيء بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد:٣٣].

وقوله: ﴿الله لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ﴾ [البقرة:٢٥٥].

وصحَّ قوله ﷺ بأن من عبد صنمًا مثلاً فما عبد في الحقيقة إلا الله بشهادة قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء:٢٣] أي: حكم لأن القضاء معناه الأولى المتبادر الحكم لا الأمر على ما ذكره أهل التأويل؛ فإن مذهب الشيخ الأخذ بظاهر القرآن والسنة؛ لكونه خطابًا للعربي والعجمي، وهذا هو مذهب سلف الأمة وأئمتها الأربعة، وغيرهم.

ثم نقول: لا يلزم مما ذكره الشيخ صحة عبادتهم، وجواز تقريرها، ونفي إشراكهم، ولا يقول هو به؛ فإنه ذكر في «فتوحاته» المذكورة: إن الله تعالى شرَّع لنا أن لا نعبده في شيء منها أي: المعبودات المجعولة، وأن علمنا أنه تعالى عينها أي: من حيث رجوعها إليه تعالى في وجودها مع قطع النظر عن خصوصياتها كما ذكرنا، وعصى من عبده في تلك الصور، وحرم على نفسه المغفرة له؛ فوجبت المؤاخذة في الشرك، ولا بدَّ لعدم الإذن من الحق تعالى، وصرح أيضًا في عدة من كتبه بأن عبدة الأوثان كان كفرهم ومؤاخذتهم بسبب أنهم ما عبدوا إلا الصور؛ لأن نظرهم لا يقع إلا عليها.

فعلم من هذا أن معنى القول بوحدة الوجود الحق على الوجه المذكور غير مخالف للشريعة المطهرة، بل هو عينها ولبها، وكذا ما كان تابعًا لها من مسائل الحقيقة عند التأمل والفحص، ومن المعلوم عند كل أحد بأن كل حقيقة خالفت الشريعة؛ فهي باطلة بلا شكَّ كما أن كل شريعة بلا حقيقة؛ فهي عاطلة، والتحقيق بهما هو الكمال كما نقل ذلك عن الثقات من الرجال أصحاب القال والحال، وإلى الله تعالى المرجع والمآل.

وعلم من ذلك أيضًا خطأ من يطعن على العارف المومأ إليه، وغيره من رجال هذه الطائفة المباركة، وينسبهم إلى الكفر والإشراك ونحو ذلك؛ فإنهم كلهم على عقيدة سلفية محمدية، تلقوها من عين الشريعة بالكشف والعيان بعد الدليل النظري والبرهان؛ فهم والله الأئمة الهادون المهديون والعلماء العاملون المخلصون تبرءوا من الشرك الجلي والخلفي، واتقوا الله؛ فعلَّمهم من لدنه علمًا كما قال لم يقف عليه الآخرون؛ فلا يجوز سوء الظن بهم ونسبتهم لما هم بريئون منه بصريح كلامهم بمجرد اتهامهم مع عدم الوقوف على معاني ما أتوا به من العلم اللدني، والكشف اليقيني من حقائق التوحيد المبرهن عليه بالأدلة السمعية وأحوال الإرادة والتجريد الجارية على الطريقة المرضية، قال الله تعالى: **﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾** [الإسراء:٣٦] شعرًا:

وإذا لم تـــر الهِـــلالَ فَــسَلِّم لأنـــاس رأوه بالأبـــصارِ

ولا يجوز الخوض فيما ذهبوا إليه سيما من أهل هذا الزمان القليل الخير، الكثير الفساد على أهله، فيه الجهل، واعتقاد السنة بدعة وبالعكس، وأكثرهم لا يعرف مبادئ العلوم فضلًا عن مقاصدهم كهذه الفرقة الوهابية؛ فإنهم يتظاهرون بالاعتراض على القوم مقلدين للبعض عن جهل منهم بكلام الفريقين، وبأنه لا يجوز التكلم

والاعتراض على أربابها، ولا تقليد من تكلم، ولا متابعته سيما، وقد اتضحت مقاصدهم فيما وقع في كلامهم مما يوجب الاعتراض على أربابها، ومخالفة الشرع.

ومن المعلوم أنه لا يجوز ذم أحد على كلام صدر منه، وله محمل حسن أو صحيح، ولو إلى سبعين وجهًا سيما من مثل هؤلاء السادة الأخيار الحافظين لحدود الله، والمتابعين لأثر خاتم النبيين -عليه الصلاة والسلام- والقدم بالقدم في قاله وحاله، وحقيقة أمره، وقد استقامت أحوالهم، وزكت نفوسهم، وثبتت كراماتهم، وعلت درجاتهم، وصارت حقيقتهم عين شريعتهم، كما هو في نفس الأمر كذلك فرضي الله عنهم، ورضوا عنه، شعرًا:

وما عليَّ إذا ما قلت معتقدي	**دع الجهول يظن الحق عدوانا**
والله والله العظيم ومن	**أقامه حجة للدين برهانا**
إنَّ الذي قلت بعض من مناقبهم	**ما زدت إلا لعلي زدت نقصانا**[1]

ولو بسطنا القول على مسائل هذا العلم الشريف، وأحوال أهله؛ لا تسعه المجلدات فاختصرنا على بيان هذه المسألة التي هي من أمهات مسائله، وعلى نزر قليل من توابعها لكونها منشأ الاعتراضات الواردة بحسب الظاهر على القائلين بها؛ فليقس غيرها عليها في الأحقية، ومن أراد الاطلاع؛ فليفحص بقبول وإذعان وإنصاف من الكتب المدونة في ذلك يقضي وطره، ويقف على البيان الشافي، ويسلم للقوم علومهم، إن كان من المهتدين، وإلا فيرد إلى أسفل سافلين، ومن لم يجعل الله نورًا فما له من نور، وإلى الله المرجع في كل الأمور.

---

(١) الأبيات ذكرها المقري التلمساني في «أزهار الرياض» (١٣٧٣)، و«نفح الطيب» (١٤٤٥).

ولنختم كلامنا بوصية ذكرها سيدي الشيخ الأكبر في ضمن وصايا القول من كتاب «الوصايا» وهو آخر أبواب «الفتوحات المكية»[١] بقوله: قالت عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها: «خلال المكارم عشر تكون في الرجل ولا تكون في ابنه، وتكون في العبد ولا تكون في سيده: صدق الحديث، وصدق الناس، وإعطاء السائل، والمكافأة بالصنائع، والتذمم للجار، ومراعاة حق الصاحب، وصلة الرحم، وقري الضيف، وأداء الأمانة، ورأسهن الحياء»[٢].

نسأل الله الكريم المنان أن يخلقنا بها، وبكل خلق سني، ويجنبنا شرور أنفسنا، وكل خُلق دني، ويرزقنا العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة، ولوالدينا ومشايخنا وأولادنا وأهلينا والمسلمين أجمعين آمين.

جمعها الفقير إليه تعالى مصطفى بن أحمد بن حسن الشطي الحنبلي مذهبًا والأثري مشربًا؛ تجاوز الله تعالى عنه، وعن المسلمين آمين.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية (٧/ ٣٢٢).

(٢) رواه البيهقي في «شعب الإيمان» (٦/ ١٣٨).

شرح مشهد نور الوجود

للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي

تصنيف

الست عجم بنت النفيس البغدادية

المتوفاة بعد ٨٥٢ هـ

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

من علماء الأزهر الشريف

ترجمة الشيخة المصنفة

هي العالمة العابدة الزاهدة المتصوفة الفاضلة ست عجم بنت النفيس ابن أبي القاسم بن طرز البغدادية انتقلت من بغداد إلى حلب، وبها ألفت شرح المشاهد القدسية التي فرغت من تأليفها في شهر صفر سنة ٨٥٢هـ.

وتقول الشيخة المباركة عن نفسها في آخر شرحها لمشاهدتها: وأنا امرأة عامية أمية خالية من كل العلوم ما خلا العلم بالله تعالى، ولم أصبه بتعلم ولا قراءة من الكتب ولا من عارف موقف لكنه وهب من الله تعالى أخرجني من الجهل إلى العلم، ووصفني به وصف تقمص بعد العراء عن كل ما يطلق عليه اسم العلم واللغات التي يفتقر إليها الشارّح والمصنفون لكنني عربية الأصل، وها أنا قد أظهرته كما تراه كامل المعاني في كتاب مرقوم تشهده عبارات المتقدمين من العارفين واصطلاحات المتأخرين من العلماء بهذا الشأن الجليل ومجموع ما ذكرت فيه من الجمع بين النقيضين والضدين، وأردت به ما هو محال في العقل ليس لأحد أن يتناوله ولا يتخيل على الجمع بينهما بالعقل.

قلت: لم تنصف الفاضلة في ترجمتها كغيرها من أهل العلم الكثيرين الذين لم يدون لهم التاريخ كثيراً عن حياتهم ومناقبهم ومصنفاتهم.

وانظر: الأعلام للزركلي (٣/ ١٥٢)، وكشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٦٩١).



بسم الله الرحمن الرحيم

المشهد الأول

نور الوجود

قال الشيخ الأكبر:

(أشهدني الحق بمشهد نور الوجود وطلوع نجم العيان، وقال لي: من أنت؟ قلت: العدم الظاهر، قال لي: والعدم كيف يصير وجودًا لو لم تكن موجودًا ما صح وجودك)].

قالت الست عجم بنت النفيس:

أقول: مراده بهذا التنـزيل إظهار حقيقة شهوده للحق تعالى في حال إلقائه للجسد، وقيامه في الصورة المقابلة وهي صورة الباطن.

ومعنى قوله: (**أشهدني**) أي: أيقظ لي الدراكة بزيادة ناظر ظلي نافذ إلى جهة الباطن، فشهدت صورته في محل تمايـز الوجود، ولهذا قال: (**بمشهد نور الوجود**) لأن النور هو المميز، فأراد به شهوده في محل تمايـز الوجود الذي هو النور، وصورة هذا الشهود: هو أن الله تعالى يقيم نوره مرآة، وينظر صورته في تلك المرآة فيجدها منطبعة فيه، فالمنطبع هو صورة الشاهد، والناظر هو الله تعالى، فيحصل للشاهد الملاحظة في هذا النظر بخصوص جذب وهبه الله، دون من ليس له ذلك، فبواسطة الجذب يتنبه هذا الشاهد على الاطلاع ناظرًا إلى الله تعالى، وقال الله تعالى:﴿**وُجُوهٌ يومئذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى**

رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة٢٢:٢٣]، وهذا الشاهد في حال إلقائه الجسد يكون في حكم يومئذٍ وكيفية الشهود هو إلقاء الجسد الظاهر إما بإرادة، وإما بجذب، وقيامه في الصورة المنطبعة الظلية في عالم الباطن، وهذا يكون لغير الكامل لغير الكامل، وأما الكامل فلا يشترط أن يكون بشهوده في اسم واحد، بل قد يكون ثمّ شهوده محيطًا بالأسماء كلها وفيما وراءها، وفيما دونها، وعن الصفات، فلهذا لا يلج إن خلعه في أي اسم أراد، وأُريد له بخلاف غيره من المشاهد، فإن غيره لا يتجاوز الباطن لأن الصوري لا يتجاوز هذا الاسم، وأما قولنا: صورة الشهود إنها صورة ظلية فلأن كل من ينطلق بالظاهر، فإنه يتعقل له ضدًا، فهذا الضد هو محل الانطباع الباطني المسمى بالمرآة، فالشهود فيه يباين الشهود العياني الظاهر، وإن كان ظله، لكنه يباينه إدراك، وشدة الظهور النوري، وأيضًا فإن الشهود يتضمن الاطلاع، لكن الاطلاع ينقسم إلى اطلاع متمكن وغير متمكن.

فالشهود المكرر في قوله: (**أشهدني**) هو ذو التمكين، والشهود المألوف الدائم هو العاري عن التمكين، لا كل حي شاهد في الظاهر، فإذا كرر الحي الشاهد قوله: (**أشهدني**) عن الشهود المتمكن اليقيني، لكن لا يطلق الشهود والمتمكن إلا عند تمكين المعرفة فليس قوله له: (**أشهدني**) مثل قول القائل: أوقفني وأطلعني، لأن الاطلاع يطلق على تحصر البصر في قريب والدليل، على ذلك أن كلما بعد عن البصر، فإن البصر لا يحكم عليه بحصر أي: لا يحيط به، وقد قال الشاعر في هذا المعنى:

أعد نظرًا فالظن كالعين لا يرى   على البعد أبعاد الجسوم كما هيئا

فالشهود في قوله: **(أشهدني)** يباين الاطلاع، وأما مباينته للوقفة فمن حيث أن كل من قال أوقفني، فإنه يعني به الوقوف في محل يقتضي به الوقفة لا يقدر على الانفصال منه جريًا إلى حيث رجوعه من ذلك الخلع بعينه، بخلاف الناطق بالشهود، فإنه يعريه إلى محل عام تندرج تحته الوقفة والشهود والاطلاع، فأما وقفته ففي محله اللائق بعموم شهوده كقوله ﷺ: «**ذويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها**[1]».

وأما اطلاعه فتقييد بصره لما يسمع بشهوده بشرط قوله: **(أشهدني)**، وأما شهوده العام المباين بالوقفة فلا يكون إلا بعد الاطلاع والوقفة حتى يحصل له عموم الشهود بأنها مقامات متعددة والشهود يعمها.

فقوله: (أوقفني) متفرد بنفسه يباين الشهود لأجل تقيده عن الجري كما ذكرنا إذ من شروط الشهود الجري والوقفة مع الاطلاع اللائق بها تستند إلى المهلة، فإن الواقف يباين الجاري في مضمار الشهود، والواقف قد نفى عن نفسه الجري بقوله: **(أوقفني)** والاطلاع أيضًا مقيد بحصر البصر كما ذكرنا والناطق بالشهود كما تقدم شاهد في جريه، ولهذا يعم شروط المراتب المذكورة.

فقوله: (أشهدني) يعني به الشهود ذا الجري لأن لفظ الكامل بالشهود يباين لفظ الناقص، وإن كان مشتركين في اللفظ، فإن الكامل يضع لفظ شهوده في محله والناقص ينطق به مزعزعًا عن محله اللائق به، وعند الامتحان بالمعرفة يفترق الناقص والكامل ولا يعرف هذا إلا متمكن كامل.

---

(١) رواه مسلم (٤/ ٢٢١٥)، وأبو داود (٤/ ٩٧)، والترمذي (٤/ ٤٧٢)، بنحوه.

وقوله: (أشهدني الحق) يريد به شهوده لصورة الحق بهذه الصفة في حال تيقظ الدراكة كما ذكرناه، وصورة هذا التيقظ هو استمداد الزيادة المذكورة لأجل بطون الدراكة الظاهرة بظهور الدراكة الباطنة، لأن الإدراك هاهنا في عالم الظاهر جزئي والإدراك في عالم الباطن كلي من أجل أن الظاهر متجزئ والباطن متحد، فمن كمل وشهد هذا الشهود الكلي، كان قادرًا على الخلع بحكم مشيئته، وصورة هذا الخلع هو إلقاء الجسد الظاهر بغير تألم في حالة بين الموت والحياة لا بين النوم واليقظة، فأما خصوصه بالحالة المذكورة أولًا وهي حالة ما بين الموت والحياة لأنه لا معنى للشهود الكشفي إلا الاطلاع على ما أخفي، ويصطحب ذلك الاطلاع عموم الشهود، ولا معنى لخلع البدن إلا إلقاء الجسد بالقدرة على مفارقة الحياة المعهودة، فمن اتصف بهذه الصفات لا ردّ عليه إذا قال: قد أعطيت سر الحياة بشرط وضعها في محلها، وبيان كيفيتها وكمية كونها، ويكون في حال الشهود مرآة القلب صقيلة يكاد يلحظ فيها الاتحاد الخافي، ولعلها شدة صُقالها تميز بين متحدين، الذيّن قد أطلق عليهما الواحدية وبلطفها الشفاف يرى الأشياء وظلها، إذ الباطنون أظلال الظاهرين، والمرآة واحدة ويرى في هذا الشهود بثلاثة أوجه، فتميز عالم الظاهر بوجه لائق بالظهور، وتميز عالم الباطن بوجه لائق بالبطون الظلي، ويرى عالم الخفاء بوجه لائق بالمثال، وخصوصها بثلاثة أوجه، لأن الغاية في الكمال الاعتلاء على ثلاث مراتب، ويطلق على الثالث لفظ الحق لأننا إذا قلنا: لفظ الوجود واحد، فيجب أن يكون كل شيء حقًا خصوصًا هذه الثلاثة مراتب، لأنها غاية التحقيق، والوجود حقيقة فانية في حقيقة الله تعالى، ومتى فني الوجود ظهر الله تعالى بحقيقته، والحقيقة اسم مختص بهويته، وهذا لا يكون إلا في حال فناء الصفات.

فإن قيل: كيف يشهد الفاني ولا حقيقة؟ قلنا: إن الفناء ليس عدما مطلقًا، وإنما هو عدم نسبي، فإذا حصل هذا الشهود للشاهد كانت الصفات بلفظ الفناء قد استوفتها حقيقة الهوية (١)، فيلحظ الشاهد بفنائه النسبي، ويدرك بحقيقته الثابتة اللائقة بالإدراك، لأن الهوية من حيث هي تستهلك الحقائق وتبقى حقيقتها الواحدة اللائقة بها وقد قال رحمة الله عليه في رسالة هذا الكتاب: **(إن الحق صفة من صفات الله تعالى)** فلا يظن السامع أن هذا الكلام محمول على ظاهره، وإنما قصد بهذا القول المغالطة لتورية ما، وموجب ذلك إما إرادة خوف، وإما إرادة إغماض.

وأقول: إن موجبه الخوف فقط، فلا يظن بقوله: **(أشهدني الحق)** أنه أراد بها الصفة التي ذكرها الحق لفظ يطلق على مجموع الوجود، ومجموع الوجود اسم الهوية وهي تستهلك حقائق الصفات والأسماء المتميزة، وقد كان الشاهد في حكم هذا الشهود مستودعًا في مرآة الوجود الحقيقية التي هي نور على الإطلاق، وهذا محل الكامل على الحقيقة، وإن اختلفت محالهِ التي تقتضي الشهود، فيكون الاختلاف بحسب اختلاف المظاهر والأسماء والصفات، فلما كان في هذا الشهود مستودعًا في محل التمييز الذي عبّرنا عنه بالمرآة عبّر الشاهد عنه بالنور، وأراد به محل التمييز ونسبته إلى الوجود لاقترانه به، فإنه من حين ظهر النور تميزت الموجودات المقيدة، وهذا النور هو فاتق رتق العماء، وأراد بهذا الوجود المقيد حيث ذكر النور، ومن حيث هو محل هذا الشاهد في حال الشهود عبر بالوجود، لأن محل الشاهد هو المرآة التي ينظر الله تعالى

(١) **الهوية**: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق، ولحوق الواو من الحروف الدورية بهو، دليل دور الهوية في تجليها أزلًا، وأبدًا، من نفسها على نفسها، فإن الغيب المطلق من حيث هو غيب لا ينتهي إلى حد ينقلب فيه شهادة قطعًا.

فيها صورته على ما يليق بجلاله، فيحصل الانطباع، وهو صورة هذا الكامل فهذه المرآة محله على الحقيقة، وبعد انطباع صورة الكامل تتميز صورة الموجودات، فلأجل هذا التمييز، قال: (**بمشهد نور الوجود**) أي: بمحل تميز الوجود، والإشارة إلى المرآة المعبر عنها بالنور الذي هو نور الوجود.

وقوله: (**بمشهد نور الوجود**) يعني: أشهدني نفسه بمحل الشهود اللائق بتمايز الوجود، لأننا إذا قلنا: موجود انتفت عنه صفات العدم، فكأنه قال: أشهدني صورته في الوجود لا في العدم، إذ الوجود محل الشهود، فإن قيل: هل شهد أحد في العدم؟ قلنا: نعم، لأن العلم عدم نسبي، وقد وجد من شهد نفسه في العلم، لأن الشهود في العلم مخصوص بما وراء الأولية، والأولية قبل الوجود الظاهر، وقد قال: بمشهد نور الوجود، فانتفى أن يكون مخصوصًا بالأولية، لأن الوجود ينطلق على الأسماء الأربعة وعلى ما وراءها، وعلى أضدادها وأظلاها، فانتفى أن يكون هاهنا شاهدًا في الأولية فقط.

وقوله: (**وطلوع نجم العيان**) حيث بدء بنور الوجود أولًا، لزم منه ذكر العيان ؛ لأن العيان مقتضى الوجود، وهو مستند إلى الثنوية إذ لابد فيه من معايِن ومعايَن، وهو لا يطلق إلا على الوجود المباين للعدم الذي هو الإطلاق، وهو عدم المقيدات، فنور الوجود الذي آل به إلى العيان أشد نورانية مما كان عليه في العدم، لأنه لا معنى لظهوره من العدم إلا شدة النور، فإنه لما أراد الله تعالى الظهور بالوجود ظهر بنور آنية زائدة على نور العدم، وهي التي رتقت رقوم العماء، وهي محل هذا الشاهد في حكم هذا الشهود، وجعلنا مرآة تميزت فيها الموجودات، فكانت النورانية سبب التمايز وإليه أشار بنور الوجود، ولما حصل التمايز للوجود وجب العيان للمتميزات، وشهوده لطالع

نجم العيان، لأنه مرادٌ لتمكين الشهود، ويشترط أن يفجأ شهوده في حال الجري لأنه التمكين لا للتمييز بخلاف الأنوار كلها لأنها تراد للتمييز، وهو متميز بنور الوجود الذي أشار إليه، وممكن الحقيقة هذا الشهود، فلهذا لا يشهد إلا في حال الجري مصادقة؛ لأن الشاهد يكون قد شهد شيئًا، ولم يتيقن به فيجري في طلب اليقين، فيوافي الطالع المذكور، فيكون سبب التمكين اليقين بذلك الشهود وهنا الطالع نورانية لطيفة يستخلص له نور الشهود استنـزاعًا واستخلاصًا في صورة، فإذا شهد الشاهد مفتتح الشهود ومال إلى طلب اليقين، فيكون حقيقة ميله في الخلع الذي هو فيه صورة جرى، فيشهد هذا النجم المعبر عنه بالطالع في معرض الجري، فيمكن له اليقين بما شهد أولًا قبل الجري، والجري في الشهود عبارة عن النفوذ من شهود إلى غيره في خلع واحد، فلما كان هذا الشاهد عند أول الشهود مستودعًا في أعلى المرآة المعبر عنها بالنور آن شهوده للحق تعالى، وقد علم أن هذا النور هو المميز للموجودات اضطر إلى الجري آتيًا إلى الأمام، فشهد العيان في صورة طالع، فيمكن له يقين بشهود طالع نجم العيان.

قوله: (وقال لي: من أنت؟ قلت: العدم الظاهر) أقول: مراده بقوله قال: سريان الخطاب بينه وبين المشهود في صورة ملاحظة تشبه خطاب القلب، وليس هو، لكنه أشبه الأشياء، وصورته صورة المتكلم الناظر في المرآة، فإنه يشهد انطباعه متحرك الشفتين، فهذا صورة خطاب الشاهد.

قوله: (وقال لي: من أنت) يريد بهذا التنـزل الامتحان لا الاستفهام لأن الحق لا يحتاج إلى الاستفهام، ولا يقع هذا الامتحان للشاهد إلا بعد الكمال الأتم، لأن الواصل إلى هذا الشهود بعد الاتصاف، إذا قيل له: من أنت؟ لا يكون إلا على سبيل الامتحان، ويكون المراد به تفهيم الشاهد الحقيقة معرفة شهوده، ولأجل الاتصاف بما

أريد له، قال في الجواب: أنا العدم الظاهر لأن تشابه الصورة مهيأة للعدم، فأشار بالجواب على تحقيق معرفته بنشأته، فكأنه قال في الجواب: أنا العارف باتصافي بالعدم.

وقوله: (أنا العدم الظاهر) أي: أنا العدم الذي ظهر لك وجودي، فلما كان في مفتتح الشهود قد تيقن بالوجود المقيد، وتمكن له اليقين مال إلى أصل الأسماء الذي هو العدم، وكان هذا اليقين بالشهود معرفًا لهذا الشاهد أنه لا وجود إلا الله تعالى بالموجودات المشهودة له، معدومة، لأن قبل الكمال اتصاف بالعدم بمنـزلة الصفة.

(وقيل له: من أنت؟ قال: أنا العدم الظاهر) أي: أنا المعدوم في أصل نشأتي الموجود لك في حال التفرد بالإطلاق، وهذا الجواب لا يكون مع المجموع، وهذا العدم هو عدم المقيادات وفناؤها في إطلاق الله الذي هو الوجود الحقيقي، ولهذا نطق بالعدم الظاهر لأنه موجود لله ظاهر له، ومعدوم عمن سواه، وهذا الخطاب قد كان وقت قيام الشاهد بمجموع الصفات والأسماء وتيقنه أنها والشاهد فانية في حقيقة الله تعالى موجود له معدوم لنفسه إليه غيب، وكل غيب لا يحصل في الواقع فهو عدم، وإن كان اسمه موجوداً فمتى نطق به للمخيلة من مستند، فاستناد المخيلة إلى هذا المنطوق باسمه هو وجوده، ولكنه وجود خافٍ، والشاهد في مقام الخطاب عدمه لها، كهذا العدم لأن هذا العدم هو لحقيقته، فصار وجوده في حال الخطاب عدمًا نسبيًا وحقيقته وجودًا، صار وجوده في حالة الخطاب حقًا.

وإلى وجوده أشار بقوله: **(أنا العدم الظاهر)**، وذلك لأن الشهود عالم، والأشياء موجودة في علمه، ولا يطلق عليها العدم الحقيقي من حيث وجودها، بل يطلق عليها الظهور، فإذا وصل الشاهد إلى هذه المعرفة يكون قد فني اضطرارًا لأن ظهور عينه لنفسه بعد تيقنه بالعدم تحقق على نفسه الفناء بشرط الكمال بعد علمه أنه

موصوف بعدم الوجود الحقيقي، هذا حقيقته في الباطن، وأما في الظاهر، فإنما نطق بالعدم لأن الظاهر فاني ولا حقيقة لفنيه ثابتةً، وإن كان مُدركًا، لكن من شرط كمال الواحد إدراك الجاهل الكثرة، وإطلاق الواحد على نفسه العظمة، فعند إطلاق هذا الاسم يتسمى بها، مع خصوصًا لائقًا بما سبق من العظمة، ففناؤه في الظاهر كعدم الأشياء في الذات، وعدمه في الذات كفناء الصفات فيها، فيصير الشاهد ذا اسمين متشابهين اسمي فناء وعدم، وأحدهما للظاهر والآخر للباطن، وتلفظه بالعدم فاصل، والعدم بينهما، ولهذا بدأ به، لأن الشاهد في حال الشهود من عالم الباطن، فابتداؤه بالعدم إلى حيث تكميل اللفظ بالظاهر، كابتداء الشاهد بالشهود من الظاهر إلى الباطن.

قوله: (**والعدم كيف يصير وجودًا**) معناه أنك لو كنت عدمًا لما وجدت، ولا انطلق عليك اسم الوجود لأن لفظ العدم في هذا الوجود محال أي لا يصدق معناه لأنه قد وجد، فلا يصدق عليه العدم. وقولنا: وجد لما نتعقله من الزمان الذي كان فيه ولا شيء، وقولنا: وجد وموجود يشتركان في المعنى.

ويفهم من فحوى النطق بوجد، أن الشيء لم يكن ثم كان، وهذا فيه بعد لفظتا: (**موجود ووجد**) أحدهما تبعد الآخر، لأنهما معقولتان بالنسبة إلى الحاضر، فالقديم والمحُدث يشتركان في الوجود لعموم لفظ موجود، ويباينه المحدث بلفظه وَجْد، فإن قيل: إن الوجود المطلق لفظ يختص بالقديم، فنقول: إن الوجود لا يعقل له أول إلاّ الفروع المتعددة شيئًا فشيئًا، قال: إن الوجود وجد جهل أو أنه موجود جهل أيضًا لأننا نتيقن الوجود لا بحقيقة لعينه ظاهرةً ولا باطنةً، ولا يطلق عليه حدوث ولا قدم لأننا

إن قلنا: محدث أثبتنا ثانيًا مع الله تعالى، وإن قلنا: قديم كنا عارين عن التبعية، ومبنى قولنا عليه من قوله ﷺ:

«كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان[1]».

والذي حدا الناطق بهذا اللفظ على أن نقول قديم ومحدَث، وهو كمال الجهل وأخذ الناقص في طريق الكمال، وفات هذا القائل أن الله يتحّول لنفسه في أطوار مخالفة كيف شاء إلى حيث شاء، ولا يعلمها إلا هو، وتأييد التحّول الحديث الصحيح الذي ذكرنا فيه أنه سبحانه يتحول يوم القيامة من صورة الإنكار إلى صورة المعرفة بغير كيفية تعقل البتة، فإن قيل: فالعارف أيضًا قد أثبت لنفسه الخطاب، وهو لا يكون من اثنينية، فنقول: إن العارف فانٍ فلا حقيقة له، فخطابه لله كخطاب الصفة في حال الاتصاف بها ولا حقيقة لعينها، ولهذا قال في مفتتح الخطاب: (**أنا العدم الظاهر**).

وقوله: (**والعدم كيف يصير وجودًا لو لم تكن موجودًا لما صح وجودك**)، يريد به الإلزام بإظهار الحجة عليه لكن يشوبه قبولٌ ما، لأنه في تكملة الجواب وصف العدم بالظهور، وعلم الله تعالى بالصفات تخاطب موصوفاتها بما يليق بها خطابًا علميًا، وحيث وجب هذا الخطاب وفرط من الشاهد القول بالعدم قوبل بقوله: (**والعدم كيف يوجد**)، ولما اقترن العدم بالظاهر، قيل: (**لو لم تكن موجودًا لما صح وجودك**)، فوجوده علمي خافٍ كخفاء حقيقة العلم، وعدمه واجب لأن ما في العلم لا حقيقة له إلا بطريق الجواز لأننا نتعقل أن العبارة تُنتج شيئًا بلا نسبة إليها، لكن نتيجتها كنتيجة الوجود كما أنه يدرك كثيرًا كذلك يعقل متزيدًا بالعبارة، وليس كذلك مع أن العالم

(١) رواه النسائي في «الكبرى» (٦/ ٣٦٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢/ ٣٧١)، بنحوه.

يتيقن أنه لا زيادة لجثمانه بعلمه، ولا زيادة لدرايته، والعلم كظلال نتائج لطائف يتموج في أطواره، فيكون الاختلاف بالعبارة حاجزًا مميزًا لحد عبارة تليق بأظلال اللطائف، فهذا الحاجز مميز، فإذا حصل هذا التمييز أُطلق عليه النتيجة بها يدرك منه من الظل، وإظلاله معقول الحروف المؤدية إلى المفهوم، لأنه إذا نطق الواحد من الناس بحرف رسم في أُذن السامع رسمًا، فيكون ذلك الرسم هو الظل المذكور.

وقوله: (لو لم تكن موجودًا لما صح وجودك) خطاب ذو وجهين: باطن وظاهر فالظاهر من قوله: **(لو لم تكن موجودًا لما صح وجودك)**، أي: لو لم تكن موجودًا في العلم لما صح وجودك في الظاهر، هذا على رأي من يقول: إن العالم موجود حقيقي له وجود مباين لله تعالى، وهذا الرأي يباين قول العارف: إن العالم لا حقيقة لعينه، والوجه الآخر هو تنبيه على وجود الفاني كأنه يقول: لو لم تكن موجودًا في هذا المقام لما أطلقت على نفسك العدم الظاهر، لكن في قوله العدم الظاهر كفاية في هذا الجواب، فلما قال له: من أنت؟ وجب أن يقول في الجواب: أنا العدم الظاهر، لأن إرادة الله تعالى كلامه، ومحال أن يستنطق تعالى صفة من الصفات، ويتخلف عن الجواب، لأن الصفات في علمه مع فنائها متمايزة، ونفس التمايز أوجب لها التكلم في حال الاستنطاق، لأن التحديد الذي أفضى إلى تمايزها هو الحجاب بين الصفات المتعددة، ولهذا إذا استنطق الله تعالى واحدة لم يُجب الجميع، وكان يسبق في العلم أن كل واحدة تخاطب خطابًا يليق بها، فليس قوله للعارف من أنت؟ كخطاب للجاهل وهو لا يعلم، وفي مثل ذلك قال رسول الله ﷺ: «**إن المصلي يناجي ربه، وإن الله تعالى في قبلة المصلي**[1]» مع أن الجاهل لا يسمع مناجيًا ولا يري في القبلة أحدًا ويعضد هذا قوله للآخر: «**فإن لم**

---

(١) رواه البخاري (١/ ١٩٠)، ومسلم (١/ ١٩٣).

تكن تراه، فاعلم أنه يراك[1]» وليس من يعلم بالتقليد كمن يشهد عيانًا، وهذا التنـزل من شهود العيان لا من علم التقليد.

فقوله: من أنت؟ تنازل ينشأ من المماثلة، لأن قوله من أنت [ذات][2] كاملة، وكمالها أوجب لها السؤال، وهذا التنازل مأخوذ من قوله تعالى: ﴿**قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ**﴾ [الإسراء: ١١٠]، كيف عَدل الله تعالى عن اسمه الجامع، وجاء باسمه المنفرد الجزئي الذي تكمل الجمعية به، وذلك تنازل من درجة الاتصاف إلى خطاب الصفة إذ لو لم يكن تنازلًا لما خاطب الصفة بمن أنت ولا كانت خطاب الصفة قائلة: أنا فنطق بحقيقته عن صفته في قوله: (**من أنت**) وأجاب على لسان الصفة قائلًا: أنا، ولما علم تعالى أن الصفة لا حقيقة لها، وليس لها عين ثابتة نطق على لسانها بالعدم الظاهر، ثم ردّد السؤال في قوله: (**لو لم تكن موجودًا لما صح وجودك**)، ولفظه بالوجود لحضوره بالحال المذكورة، ولفظ الشاهد مجيبًا بالعدم في هذا السؤال لعدم الخطاب في عالم الظاهر، ولنا وجه آخر يفهم من قوله: (**لو لم تكن موجودًا لما صح وجودك**)، يريد به والله أعلم أنه لو لم تصلح لهذا المقام لما حققت لك الوجود فيه مع تيقنك بأنك فانٍ، وهذا يؤيده قوله تعالى: ﴿**وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ**﴾ [الصافات: ١٦٤]، فإنه من حين قضي له بالوجود، قضي له أيضًا بالكمال فافترق وجوده بكماله، وهذا الوجود هو الذي أشار إليه بالعدم، لأن العدم على الحقيقة هو الوجود، والوجود المعتقد هو العدم المنطوق به على ألسن العامة، فليس العدم الذي نطق به هذا الشاهد كالعدم العامي لأنه يشير به إلى الفناء في الذات، فكأنه قال له: لو لم تكن معدومًا لما وجدت في هذا المقام،

---

(١) رواه البخاري (١/ ٢٧)، ومسلم (١/ ٣٧).

(٢) ما بين [ ] غير واضح بالأصل، وما أثبت هو الصواب.

ولو صلح الجاهل لكمال أتم من كماله لاقتضى العدل فيضه عليه من محل الرحمة، لكن سبق منه تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر:٤٩].

(ص) [قوله: (قلت ولذلك قلت: العدم الظاهر، وأما العدم الباطن فلا يصح وجوده)].

(ش) قوله: **(قلت: ولذلك قلت العدم الظاهر)** أقول: معناه أن العدم الظاهر هو حقيقة النطق في هذا المقام، ولا يُحمل العدم على باطن الحقيقة لأن باطنها عدم في عين وجود، ولما كان البعض يشهد الفناء وهم الأولياء، والبعض يشهد الوجود وهم الجُهّال وجب إظهار العدم الباطن إلى خارج، فلما قال: **(أنا العدم الظاهر)**، أراد بقوله: العدم المختلف فيه، إذ الفاني يشهد موجودًا، وهو بعينه المختلف فيه بقوله: **(أنا)** يُدرك منه شاهد ومشهود: لأنه سبق بمن أنت؟ فالقائل أولا موجد، والناطق بالأنانية معدوم، وعدمه ظاهر عند الناطق أولًا ووجوده لنفسه أوجب له النطق بالظهور، لأن الشاهد ما دام في حال الشهود يدرك نفسه ولا يشهد فناؤها والمشهود لا يدرك لنفسه ثانيًا، فالخطاب الساري بين الشاهد والمشهود هو خطاب المتصف لأوصافه، ومثال هذا: النائم المدرك في نومه واقعة، فقد حصل له الخطاب في نفسه والشهود من غير داخل يدخل عليه من خارج، لكنه في حال إلقاء بعض حكم بجسد اشتغلت النفس بتخليها عن هذا الحكم المذكور، وسرت في أقطار الوجود، فأدركت بعض الإدراك ولم يمكنها إدراك الكل وعدم الإمكان من أجل أن الجسد لم تلقه النفس إلقاءً حقيقيًا، ولم تبقه على نمطه الذي كان عليه في حال اليقظة، فتغيير الحال[1] عليه أُوجب له الإدراك

---

(١) قال القاشاني: **الحال**: ما يرد على القلب الأخذ في السير إلى الله من غير تعمد ولا اجتلاب، وهو نعت إلهي كوني حيث أنه تعالى مع كونه واحد العين: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. وأصغر الأيام =

المذكور، وعدم الإلقاء حقق له التخلف عن بعض الإدراك لأن كثافة الجسد لا تدع النفس[1] ينفذ في الوجود، فلو أنها ألقت الجسد في حال النوم حصل لها النفوذ، فكذلك الحق تعالى في حال فناء الوجود يتجلى بصفاته، فلا يمكن بعد الاتصاف التفرد، وقد حصل للوجود فوجب أن يسري خطابه بين صفاته ومظاهره، فمن أدرك من المظاهر حال هذا السريان حق له الخطاب، فلما علم ﷺ أنه فان في الحقيقة ووجوده ظاهر لنفسه، قال: (**أنا العدم الظاهر**).

قوله: (**وأما العدم الباطن فلا يصح وجوده**) أقول: إنما لم يصح وجود العدم الباطن لأن لفظ العدم بمعناه معدوم، لأنه لو وجد لما صح النطق به، فإن أُدرك أدرك عدم الفناء أي: العدم النسبي والمراد به الفناء لا العدم، فإننا نسمي الفناء عدمًا فإن

=

الزمن الفرد، وهذا أصل كونه نفيًا كونيًا فانٍ في الشئون، وعين تحول القلب بالأحوال، فإن أحوال القلب شئونه، ومن شرطه أن يزول في كل زمن فرد. يعقبه المثل إلى أن يصفو وينتهي إلى غايته، فهو إلى عدم بفنائه زمانين:

إما بتعاقب الأمثال، أو بحكم تعاقب الضد، ولذلك قال قدس سره: «**وقد لا يعقبه المثل**» كحال الفرح، فإنه يستمر زمانين أو أكثر، وينقطع فيعقبه الترح، ومن هنا نشأ الخلاف بين القوم.

- فمن أعقبه المثل: أي رأى استمرار تعاقب الأمثال قال بدوامه.
- ومن لم يعقبه المثل، بل حول انقطاعه لورود ضده عليه، قال بعدم دوامه.

والحق أن حال الكون يتجدد مع الأنفاس، ولا يبقى زمانين، ولذلك قال تعالى فيمن يجهل ذلك: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾. وقد قيل: الحال تغير الأوصاف على العبد، كأنه يزيد ظهوره في السر، والتحلي بالأخلاق الإلهية وأسرارها، وذلك هو ظهور الآثار الخارقة من همته الفاعلة في الكون بالقوة الإلهية المستندة إلى الأسماء التي يتحقق العبد بها، وتولى بعد تحققه التصرف بحسبها حتى ظهر في العالم بالهمة الفاعلة والتحكم، والقهر، والسلطان، وإن أراد تغير بكل ما يمكن أن يتصف به كل حال من الأوصاف. فالمعنى يرجع إلى الوجه الأول، فإن الأوصاف: أحوال يتقلب العبد فيها، إما بحكم تجدد الأمثال أو الأضداد.

حصل إدراك يكون هذا الفناء مدركًا لا العدم المطلق، ولهذا قلنا: عدم الفناء، أي: المنسوب إلى الفناء، ولهذا قال: **(العدم الباطن لا يصح وجوده)** لأنه إذا خفي الخفاء إلى ما يلي الباطن بشرط زيادة إبهام فلم يدرك فناء الحقيقة من حيث هو لا يدركه إلا هو يعني فناء الكثرة لا يدركه إلا الواحد المتصف بالوجود، فتكون الكثرة فانية إلى حقائقها، وتكون حقائقها فانية إلى حقيقة الله تعالى، فالله من حيث ذاته لا يدرك حقيقة مسماه، لأن الاسم يدل على مسمى، والله لا يطلق اسماً على غير نفسه، ومتى أطلق اسمًا لغيره يكون قد ظهر بشأن مستقل في علمه، فلا يتميز من خارج، ومن حيث العلم قد تميز لكن في ذات العالم فهو معدوم عند الظاهر، بل موجود في ذاته، فالعدم عندنا يطلق عليه باطنًا في حال عكس الوجود، والوجود العلمي يطلق عليه الظهور في حال العكس المذكور، وصورة هذا العكس إظهار ما كان باطنًا وإبطان ما كان ظاهرًا وهذا لا يكون إلا عند خطاب العارف لربه في حال الكشف، فلا يتصور الوجود الذي كان يتعقله ظاهرًا، ولا يتصور العدم الذي كان ينطق به في الظاهر، فيكون العدم الذي كان ينطق بالنسبة إلى مقامه هناك باطنًا، ويكون وجوده بالنسبة إلينا باطنًا وهو ظاهر لعينه مع قطعه بالفناء فالعدم، والذي كان عليه قبل الشهود بالنسبة إلى مقام الشهود لا ينطق به، إذ هو غيب عن مقامه الذي يشهد فيه كل غيب، ولهذا قال: **(العدم الباطن لا يصح وجوده)**، والحاصل منه إن كان صفة لا تدرك في اسم الله تعالى الظاهر تدرك في الباطن، فإذا كان الشاهد[1] ظاهرًا ووصل إلى شهود الباطن ولم يدرك هذا العدم صح أن وجوده معدوم، فهذا معنى قوله: **(والعدم الباطن لا يوجد)**.

---

(١) الشاهد: ما يعطيه المشاهد، والأثر حصول صورة القلب عند الشهود وبعده، قال الله تعالى في إثبات هذا الأثر: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾ فذلك الأثر هو الشاهد.

(ص) [قوله: **(ثم قال لي: إذا كان الوجود الأول عيّن الوجود الثاني، فلا عدم سابق، ولا وجود حادث، وقد ثبت حدوثك)**].

(ش) أقول: إن قوله: **(ثم قال لي)** معناه ظاهر وهو حرف يقتضي المهلة.

والمراد منه أنه أمسك وابتدأ بعد ذلك.

وقوله: **(إذا كان الوجود الأول عين وجود الثاني)** كأنه قال: إن تقطع بأنك موجود في الظاهر، فلا عدم نسبي يدخل على ظهورك، لأنك ما دمت موجودًا، فلا فناء لك، وحيث يسبق بالعدم الظاهر في حال ابتداء النطق، وهو لا يكون إلا بالنسبة إلى الظهور، وقد حصل له كما قال في الظاهر، فوجب أن يكون له وجودان ظاهر، وباطن، فالظاهر في رأي الجاهل، والباطن صفة في رأي المنصف، ومن شروط كمال العارف أن يستوي عنده الوجودان المذكوران، فحيث ورّى ﷺ بعدم باطن وعدم ظاهر، فكل منهما له وجود نسبي يليق به، فالظاهر وجوده باطن، والباطن وجوده حقي، وإذا استوى عند العارف هذا، وقد لفظ بوجودين فكلاهما غير متمايزين إما في اللفظ، فالوجود يشملهما، وإما في الحقيقة، فحضوره لنفسه في عالمي الغيب والشهادة، فإن كان أحدهما فانيًا في الآخر، فالواحدية تشملهما، فلا يصح الوجودان المذكوران، وقد وجد الشاهد بقوله: **(أشهدني)**.

= ولما كان هو على حقيقة يعطي حكم المشهود، وحاله، وخصوصيته، وصورته، فيضا، وبسطا، هيبة، وأنسا. قال: «وهو على حقيقة ما يضبطه القلب من صورة المشهود الظاهرة فيه بحسب صفاء وسعة اعتداله».

وقوله: (**فلا عدم سابق ولا وجود حادث**) بيان لما ذكرناه، فكأنه قال له: إذا كنت هناك حاضرًا لي، فلا يفتقر حضورك إلى شهود آخر، وهذا كلمة تنبيه لقوله: (**أنا العدم الظاهر**) لأنه يلحظ منه أن الوجود عدمين أحدهما: ظاهر والآخر: باطن وليس كذلك، فإن للوجود ضدًا واحدًا، وهو العدم وموجب القول بالعدمين المذكورين أعني الباطن والظاهر، وأنه تحقق له وجودي صفة وموصوف، فشهد نفسه مُنفردًا وشهد الموصوف مخاطبًا وحال هذا الحضور أوجب إن قيل: قد ثبت وجودك، فالوجود الذي كانت عليه بعينه الوجود الذي شهد فيه لكنه خفي عنه قبل الشهود أنه فإن من قبل حجب الجهل، فعند هذا الشهود رفع عنه هذا الحجاب المذكور، وثبت عنده أن له وجودين وجود علم ووجود جهل، فوجود في الجهل عدم ظاهر لعينه في حال الشهود عما كان عليه، ووجود العلم عدم خاف بالنسبة إلى ظهوره في الجهل، ولهذا قيل: إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني، فلا عدم سابق ولا وجود حادث، فلما علم أنه في هذا الشهود على ما عليه كان في الشهود الجهلي تحقق أنه لا عدم سابق ولا وجود حادث، وإنما هي صفات تبدل وتغير إلى حيث كمال الدراية وهذا تنبيه له إفهامًا وموجبة لفظه بالعدم الظاهرٌ فلما تيقن أن الشهودين متلائمين بل فانيان أطلق على نفسه الفناء.

فقال له: (**وقد ثبت حدوثك**) كأنه قال: أنت عند نفسك فان وعندي موجود ووجودك وجود صفاتي، وصفاتي برائتي عن الثنوية، فإن قيل: إن الموصوف كيف يفني صفاته مع وجودها لعينه، فنقول له: إن الصفة تتميز في اللفظ ولا حقيقة لعينها، والشاهد متميز حال اتصاف الله تعالى بالصفات، وأما في حال فنائها وهو انفراد الله تعالى بذاته، فلا تمايز لعين فيها، فلما تعقلت الصفة نفسها في حال التلفظ بها كان حدوثًا

لها، ولهذا قال: قد ثبت حدوثك فلا يظن السامع أنهما وجودان محدثان، وإنما هو وجود واحد في حالتي جهل وعلم، فمن الجهل إلى العلم انتقال، وتغير حاله من الفساد إلى الصلاح فهو وجود واحد، وعند الكمال يفرق العارف بينهما بتنبيه من الله كقوله له: **(إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني فلا عدم سابق ولا وجود حادث وقد ثبت حدوثك)** والقصد منه التفهيم ليعلم العارف أنه انتقل من مقام إلى مقام بلا تغير وجود.

وقوله: (ثم قال لي: ليس الوجود الأول عين الوجود الثاني) وأقول: إنه يعني به الوجود في حال الشهود ليس كالوجود في حال عدمه، فإنه في حال الشهود مثل الوجود في العلم، وفي حال عدمه، كالوجود الحاضر المدرك، وقد سبق إلى الأوهام العامية أن في هذا القول ما يناقض القول الأول، فإنه في الأول قال: عين الوجود الأول، عين الوجود الثاني وغاير هاهنا بينهما، وليس كذلك لأن المراد بالأول تفهيم كما ذكرناه بعد ما سبق من الشاهد القول بعدمين، فلما تيقن الشاهد أنه عدم واحد ووجود واحد والأحوال تختلف عليه في حال الترقي إلى الزيادة أريد له التعريف بأن الحال في الجهل غير الحال في العلم، فقيل له في الخطاب الثاني:

(ص) [**(ثم قال لي: ليس الوجود الأول عين الوجود الثاني، ثم قال لي: الوجود الأول كوجود الكليات، والوجود الثاني كوجود الشخصيات)**].

(ش) لأن الوجود في حال الجهل لنفس الجاهل، ووجود العارف في معرفته للعليم تعالى، وقبل كمال العارف أطلق عليه الجهل، فكاد وجوده لنفسه وعند المعرفة فني وجوده بنـزع الاختيار مع تيقنه بالفناء، فصار وجود الحاضر في الشهود يباين الوجود الذي كان عليه في حال الجهل، والجهل لا يكون إلا قبل العلم لأنه لم يوجد

أحد عالمًا، وقد كمل من الناس كثير، فوجب أن يكون وجود الجهل أولًا ووجود العلم ثانيًا، وهذه كلها موارد ترد على العارف قبل بلوغ الغاية لتعرفه بالترقية والزيادة والتحول من مقام إلى مقام، فليس امتحانه في الخطاب الأول كامتحانه في هذا الخطاب، فإن هذا تنـزيل شريف بجمع المعارف بين الضدين، فيتوهم الجاهل أنه متناقض وهو خلاف ذلك، فإن العلم الذي عند العارفين يباين العلم الذي عند العامة. **وقوله: (الوجود الأول كوجود الكليات والوجود الثاني كوجود الشخصيات)** أقول: إنه يعني بقوله كوجود الكليات أي: كعموم الربوبية لأنه اسم يشتمل حكمه على كل موجود وتأييد كلية العامة قوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[مريم:٦٥]، فوجود العبد في حال جهلهِ كلي لعموم اسم الرب له[١]، فالعبد كلي بالنسبة إلى مفهوم اسمه والرب كلي بالنسبة إلى عموم حكمهِ وإيراده على سبيل المثال من أجل أن هذا الخطاب كان كونه في مقام يباين مقام العبودية ولا يقدر على استحضار ما كان عليه إلا بالمثال.

وقوله: (الوجود الثاني كوجود الشخصيات) يعني: أن الأشخاص موجودة في العلم محددة مميزة، لكنها غير ظاهرة، فالوجود فيها شخصي ويحمل على اسمه لا غير فوجود العارف في مقام الشهود كالوجود في العلم وهو وجود الشخصيات المذكورة والحال في التمثيل به كالحال في المثال الأول، وذلك أن الوقوف في الشهود ليس

---

(١) هو اسم الحق عز اسمه باعتبار نسب الذات إلى الأعيان الثابتة من منشأ جميع الأسماء الربوبية كالرزاق والخالق، فالرب اسم خاص يقتضي وجود المربوب وتحققه، والإله يقتضي ثبوت المألوه وتعينه، وكل ما ظهر في الأكوان فهو اسمه رباني ير به الحق يأخذ ما يأخذ به، وبه يفعل ما يفعل وإليه يرجع فيما يحتاج إليه، وهو المعطي إياه ما يطلب منه [جامع الأصول ص ١٣٠] بتحقيقنا.

كوقوف الشخص في العبودية، فوجود الأول وجود عبودية، والوجود الثاني وجود أشخاص، وإن كان هو بعينه، لكن الشاهد قد وهب من الله تعالى إدراك، فالزيادة فيه تغيير ما، فإن قيل: هذا فانٍ فكيف يدرك حتى يحصل الاختلاف عما كان عليه في العلم، فنقول: إنه في العلم صفة غير متميزة فإدراكها بإدراك المتصف تعالى، وفي مقام الإدراك يكون صفة متميزة في ذات الموصوف وتمييزها تحديدها، فإدراكها أيضًا بإدراك المتصف لكنه محدد، ومحال أن يتميز شيء إلا وفيه من المميز عنه بقدر حاجته، فحاجة العارف في هذا الشهود إلى الإدراك الزائد.

وقوله: (إن الوجود الأول كوجود الكليات، والثاني كوجود الشخصيات) لأننا إذا قلنا عبد يشتمل على كل مربوب فوجود الأول وجود عبودية، ووجود الثاني أشخاص علمية، وذلك أن الأشخاص في العلم في مقام الاستواء، وأيضًا في محل واحد فلهذا عبر عنه بشخصيات متكثرة، وكذلك الأول لما كانت العبودية تشتمل على أحاد متفرقة، فهو لفظ كلي، قيل له: كوجود الكليات.

(ص) [قوله: (ثم قال لي: العدم حق وما تم غيره والوجود حق ليس غيره، قلت له: كذلك هو)].

(ش) أقول: معنى قوله: **(العدم حق)** أن العدم متى لفظ به صار اسمه حقًا بوجوده ومتى ثبت حقيقته بالنسبة إلى الواقع وجودًا، فكل ما يوجد في كلام العارفين من لفظ العدم، فلا يظن أنه عبارة عن العدم الحقيقي إذ هو محال، وإنما عبارتهم عن الفناء والفناء بالنسبة إلى الفهوم العامية عدم، فليس خصه القول بهذا من العارفين أكثر من اسمه.

فقوله: (العدم حق) يعني الفناء وما ثمّ إلا فانٍ وعبارته عن ثمّ، لأن الظاهر في مقام الباطن غيب، والشهود في مقام الباطن، فصار الظاهر بالنسبة إليه يعبر عنه بثم لأجل غيبه، فكأنه قال: ما في الظاهر في المقام[1] الباطن غيب والشهود في مقام الباطن فصار الظاهر فان.

وقوله: (والجود حق وليس غيره) لأن وجود هذا العارف في هذا المقام حق من أجل يقين العارف بالتمييز، وليس هنا وجود أظهر منه، وهذا مراده، ووجه آخر أن الوجود مستهلك في الهوية، وهو الوجود العلمي، ومحال عراء الذات عن العلم، فمتى لم تزل الذات عالمة، فالوجود في العلم موجود وتأييد كونه في العلم.

قوله: (ليس غيره) أي لا يظن أحد أن الوجود خارج عن العلم، لكنه فان في العلم كفناء العلم في ذات الله تعالى، والدليل على التأييد المذكور عبارته عن الحاضر ليس غيره، ولم يقل كما قال في العدم، وما ثم غيره، لأن مطلق الوجود متمثلًا كالحال فيه في العلم، والوجود بفنائه لا يتحول من محل العلم إلى محل آخر إذ لو كان هناك محل آخر عنه هناك، لكان لحضور العلم دائمًا للعليم تعالى، قال: **(وليس غيره)** إذ هي لفظة تدل على الحاضر في المحل اللائق.

---

(١) **المقام**: عبارة عن استفياء حقوق المراسم الشرعية مما تعين عليه بأمر الشارع من المعاملات، وضيوف العبادات على التمام والكمال، بحيث لا يفوته شرط من شروطها ولا لازم من لوازمها.

والمقامات على أقسام: **منها**: ما يثبت شروطها، ويزول بزاولها، كالورع مثلاً، فإنه في المحظورات و المتشابهات، فحيث فقدت فقد الورع، وكذلك التجريد، وإنما يكون بقطع الأسباب مهما فقدت التجريد، **ومنها**: ما يثبت إلى الموت ثم يزول، كالتوبة، والتكاليف الشرعية. **ومنها**: ما يثبت مع الداخل فيها إلى الأبد. كالأنس، والبسط، والظهور بصفات الجمال.

فقوله: (العدم حق وما ثم غيره) عبارة عن الفناء في الظاهر، ووردوها في عالم الباطن، فلهذا قيل: **(ثم)** لأن الظاهر بيان الباطن، والوجود حق وليس لغيره لحضور الشاهد بإدراكه المتفرد، وحضوره وجود، فقيل فيه: وليس غيره، والعلة في الجمع بين الوجود والعدم بلفظ الحق موجبها كمال العارف الشاهد لهذا الشهود، لأنه يشترط في كماله عالم وجاهل، فالعدم يقين العالم والوجود يقين الجاهل، وذلك لأن الجاهل الكامل في جهله يحكم بصره عليه برؤية الكثرة، فهذا لا يتيقن فناء بحكم نظره، والعالم لا يتيقن وجودًا لما ثبت عنده من قوله: **(هو الآن على ما عليه كان)** ولا يقطع بعدم لأنه غير فانٍ، وهذين الصفتين من العلماء والجهلاء يشترط وجودهما في كمال العارف فحين شهوده لهذا الخطاب يكون كاملًا بالأوصاف المذكورة، فيجمع له في الخطاب الوجود تارة والعدم تارة، وطور الوجود وحده والعدم وحده، ولهذا جمع له بين حقيقتي الوجود والعدم من أجل كمال معرفته التي تشتمل على الأوصاف المشروطة.

(ص) [**قوله: (قال لي: أراك مسلمًا تقليدًا وصاحب دليل، قلت: لا مقلد ولا صاحب دليل)]**.

(ش) أقول: إن هذا التنـزل عار عن الاختيار، لأنه قال: في المقابلة كذلك هو قال: هذا طبعًا لا فعلًا لأنه ينطق باستنطاق المشهود له، فعراؤه عن الفعل كعرائه عن النطق.

وقوله: (أراك مسلمًا تقليدًا أو صاحب دليل) تفهيمًا لنـزع الاختيار، إذ قال: كذلك هو فأوجب قوله هذا عليه تكرار التفهيم للتمكين في هـذا اليقين المعتقد أنه بين اثنين، لأنه لو لم يكن مشاهد ومشهود لما كان نطق **(بكذلك هو)**، فقيل له: **(أراك مسلمًا)** وموجب هذا القول امتحان مع إعلام لأن الشاهد يعتمد النطق من الشهود،

فلما علم المشهود أن الشاهد يستمد النطق من بعد إعلانه، كذلك هو أراد المشهود أن يزيد الشاهد تعريفًا، لأن الامتحان في مقام الشهود زيادة لا نقص والعلة في زيادته كون الله تعالى يعلم بصفاته وأسمائه ويمدها العلم، ومحال أن يهب شيئًا ويسترجعه، فيكون قد سبق في علمه أولًا أن الشاهد عالم في هذا المقام بما يرد عليه، فزاده تعريفًا في صورة الامتحان، ولهذا قال له: (**مقلدًا أو صاحب دليل**) لأنهما لفظان يدلان على معنيين، ولهذا قوبل بالزيادة في صورة الامتحان، وكونهما لفظان يدلان على معنيين، لأن المقلد غير مطلع وصاحب الدليل حاكم على عقله حاكمًا عليه من غير هذا الوجه، وكلاهما غير مطلعين، ولهذا ورد في مقابلة (**كذلك هو**) لأنه امتحان على غيب بالنسبة إلى الحاضر وجوابه بالنفي فيهما لأن مقامه يستعلى على التقليد والاستدلال، أما على التقليد فلأنه كان قبل المعرفة مقلدًا، ثم ولج في مقام المعرفة إلى حيث الكمال فباطلاعه بعد كماله ينتفي عنه التقليد، فإن نطق به كان تنازلًا إلى حيث المماثلة، ويكون قصده في ذلك الموافقة لحوطة الكمال، وأما استعلائه عن مقام الاستدلال لأنه اطلع على غوامض لا يثبتها العقل بل يباينها كالجمع بين النقيضين وما أشبهه، وهذا الشاهد رضوان الله عليه قد حاز الكمال الأتم الذي لا يكون إلا للواحد، وتأييد كماله قوله: (**لا مقلد ولا صاحب دليل**) وموجب هذا النطق له الطاعة منه بقوله: (**كذلك وهو**).

(ص) [**قوله: (قال لي: فأنت لا شيء، قلت له: أنا الشيء بلا مثلية، وأنت الشيء بالمثلية، قال: صدقت)**].

(**ش**) أقول: معنى قوله: أنت لا شيء ظاهر لأن العاري عن الدليل والتقليد تحكم له الأفهام العامية بعدم الإدراك، فمن أجل هذا العدم هو لا شيء، لكن يفوت الأفهام المذكورة أنه التحق بالفناء وفناؤه عين كماله، لأنه فناء استهلاك بالهوية وكل

مستهلك في الهوية كامل بإطلاق اسمها عليه لكن نطقه في هذا المقام أوجب له الجواب بالنفي لأن النطق لا بد فيه من ثنوية، ومتى حصلت الثنوية يجب لها كمال العقل لأنه ما شوهد اثنان متخاطبان إلا وأحدهما كامل للعقل، حتى يصدر عنهما خطاب مصلحة كالحال في هذا الشهود، فإن الشاهد يتيقن أنه لا حقيقة للشاهد، فلما صدر عنهما الخطاب وجب أن يكون المشهود أشد حكمًا من الشاهد لوجوب الامتحان فإن الممتحن يكون في مقام الحكم الظاهر على الممتحنين ولتمكين حكمه قال له: أنت لا شيء، ولتأييد حكمه المتمكن أصدر الخطاب إليه، فلولا أن يكون له حقيقة لما كان بينهما خطاب، فدلنا الخطاب على أن هذا القول تمكين حكم لا زيادة علم.

وقوله في الجواب: **(أنا الشيء بلا مثلية)** يريد به أنه حاز مقام التقليد والدليل، وزاد عليه زيادة عظيمة وهي الكمال الذي ذكرناه لأنه ليس فوق الكمال مقام كما ذكرنا، ونفي المثُلة، وفى الجواب لأن الواحد الكامل في عصره بريء عن المثل إذ لو كان له مثل، لما كان واحدًا، وإنما كان كل عصر مقيدًا بعصر كامل لأنه لما خلق آدم واحدًا وكان في القدرة خلقٌ كثير، لكن الحكمة في خلقه واحدًا لأنه لما فتق العماء الذي كان الله فيه، كان صورة الفتق بالمميز، وهذا النور يطلق على اسم المرآة، فشهد الله تعالى ذاته الواحدية في هذا النور الأحدية، فكان هناك الله تعالى شاهدًا والمشهود صورة واحد، وهي آدم ﷺ، فكان كاملًا، فوكل الله الأمر إليه ظاهرًا وباطنًا، أما في الظاهر فبإطلاق لفظ الخلافة عليه، وأما في الباطن فعلمه الخلق في الوجود، وإن كان الله تعالى هو الفاعل لكنه خلق آدم علة لهذا الوجود الإنساني، فكما أن الإنسان فرع آدم، كذلك الخلق في عصر الواحد الكامل فرعه وموجب المماثلة بين الكامل وآدم لأن الكامل قد اتصف بالوحدة وآدم خلق واحدًا، فالعارف في زمانه عار عن المثل كعراء آدم عن

الثنوية آن الخلق، فلهذا قال رحمه الله: **(أنا الشيء بلا مثلية)**، وأما قوله: **(وأنت الشيء بالمثلية)** يريد به تأييد ما ذكرناه من خلق آدم على الصورة، ويؤيده قوله ﷺ: «**إن الله خلق آدم على صورة الرحمن**[1]» وذلك أن الرحمن في الرتبة يشابه باسم الله الجامع لمجموع الأسماء، والتحقيق قد صار لهذه الصورة مثالًا لتأييد الحديث والآية أما الحديث فقد ذكرناه وأما الآية: ﴿**قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ**﴾ [الإسراء:١١٠]، **فقوله: (أنا الشيء بلا مثلية)** يريد به واحديته في العصر.

وقوله: (أنت الشيء بالمثلية) لأن الكامل مخلوق على الصورة الرحمانية ولهذا قيل له في الجواب: **(صدقت)** والتصديق تأييد لما ذكرناه لأن كلام الله حق.

(ص) [**قوله: (ثم قال لي: ما أنت بشيء ولا كنت شيئًا ولست على شيء قلت له: نعم لو كنت شيئًا لأدركني جواز الإدراك، وكنت على شيء لقامت النسب الثلاث، فلو أني الشيء لكان لي مقابل ولا مقابل لي)**].

(ش) أقول:إن نفي الشيئية عنه وإثباتها بأنت يدل على فناء الأشياء، وإلحاقها صفة بالموصوف، ففناؤه بقوله: **(ما أنت شيء)** وثبوته صفة بقوله: **(أنت)** لأنها، وإن كانت لفظة لا يكون إلا مع ثنوية، والصفة في مقام إدراكها عارية عن الاختيار، وإن كانت لها عين ثابتة لكن قوله: **(ما أنت شيء)** أوجب عراها عن الاختيار.

وقوله: (ولا كنت شيئًا) لأنه لا حقيقة للوجود الظاهر المدعى عليه بالإدراك وإنما هو مستهلك في الهوية كما ذكرنا، فيؤيد بقوله: **(ولا كنت شيئًا)** أنه ليس لك في

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد في «السنة» (١/ ٢٦٨)، وابن أبي عاصم (١/ ٢١٩)، والطبراني في «الكبير» (١٢/ ٤٣٠)، والدراقطني في «الصفات» (٣٧).

الظاهر حقيقة، ولا في هذا المقام اختيار لأن العاري عن الاختيار لا حقيقة لإرادته ولا معنى للوجود إلا القدرة على الإرادة قوله: (**ولست على شيء**) لأنه ليس لمعرفته نتيجة إذ ليس فوقه مقام مماثل لها، والعاري عن المثلية ليس له دليل، ولهذا أجاب (**بنعم**) لأن العارف يتيقن أن له ثاني كعلم الله بالأحدية النافية للثنوية.

وأقول معنى قوله: (**لو كنت شيئا لأدركني جواز الإدراك**) لأنه مستهلك في الهوية ففي حال فنائه هو لا شيء وفناؤه غير مدرك، فلو أدرك فناؤه للمدركين لجازوا له هذا الفناء، ولو كانوا شاهدين كشهوده لما كانوا متمايزين إذ الممايزات أوجبت الكمال والكمال أوجب فانيًا وغير فانٍ، فالفاني لا يدرك الكثرة في حال الفناء وهو العارف الذي هو لا شيء وغير الفاني هو المدرك للكثرة وهو الجاهل، والجاهل مجوز للإدراك فلو تيقن الجاهل أن العارف فانٍ، لجوز هذا اليقين.

وقوله: (لو كنت على شيء لقامت النسب الثلاث)، فالنسب الثلاث أحدها الدليل العقلي والآخر الوجود في الظاهر والثالث الوجود في الحقيقة فالعارف من حيث كماله يستعلى على الدليل كما ذكرناه، فهذه نسبة وفناؤه في الظاهر بعرائه عن الاختيار نسبة ثانية واستهلاكه بالحقيقة في الهوية نسبة ثالثة، فالجاهل قائم بهذه النسب الثلاث لمعتقده في الوجود فيشترط وجود هذه الثلاثة مصطحبة للوجود، فمتى فني العارف عن الوجود المتكثر وجب عراه عن هذه النسب كما قال، ومتى لم يصدق عليه انتفت عنه الشيئية، ومتى تحقق له هذا النفي وجب عراه عن المثل كما ذكرنا.

وقوله: (لو كنت الشيء لكان لي مقابل ولا مقابل لي) يعنى به أنه متى ثبت الوجود كان العدم مقابله ومتى ثبت الظاهر كان الباطن مقابلًا له، فكأنه قال: لو كنت موجودًا لكان لابد لي من مضاد، وكان يصح وجوب الكثرة ولهذا عرفه باللام يشير به

إلى الكثرة المعينة، لأننا متى قلنا: الوجود كان هذا القول عاميًا كليًا مقيدًا بالوجود، ولهذا قال: الشيء باللام، ولم يقل شيئًا منكرًا أو هذا تأييد فنائه عن الوجود.

(ص) [قوله: (ثم قلت له: وجدت في الأبعاض ولم أوجد فأنا مسمى من غير اسم وموصوف من غير وصف، ومنعوت بلا نعت وهو كمالي)].

(ش) أقول: مراده بقوله: (وجدت في الأبعاض) يشير إلى أنه موجود على زعم الجاهل في الظاهر فلا يظن به أنه وجد في زمان غير زمان وجوده وإن كان لفظه في الأبعاض يدل على أزمان متعددة، وذلك أن الأبعاض أشياء متكثرة ويعبر السامع الجاهل بأزمان متكثرة وليس كذلك، وإنما وجود واحد يختلف عليه الصفات بحسب الظهور، فإنه من حين قال الله تعالى للوجود: كن كان ووجد له، لكن الوجود في العلم غير ظاهر بالنسبة إلى السابقين الظاهرين، فيظن السابق الجاهل باللاحق أنه كان موجودًا في زمان آخر، وهذا غلط لأننا نتعقل زمانا واحدًا من حين ظهور الأشياء إلى خفائها، فلفظه: بالأبعاض يريد به مراتب نسبية في الظهور والخفاء، فإن مرتبة العلم في الوجود يشاركها زماننا هذا في اسمه، فيقال: هما موجودان وهو وجود واحد لكنه يفتقر إلى صفة ظهور يكمله، فيلحقه بالظاهر المدرك، وهذه الصفة صفة خلق لا صفة وجود آخر ولهذا قال: وجدت في الأبعاض، ولم أوجد أي في أحدية كونها لا في تعددها، فإنه من حيث، قال: **(وجدت)** انطلق عليه الوجود الواحد، ثم قال في الأبعاض وهي لفظة توهم الأزمان المتعددة، والوجود المتكثر وليس كذلك، وإنما هو وجود واحد من قوله: وجدت، فمراده بالأبعاض اختلاف الصفات على هذا الوجود الواحد، ولهذا قال: **(ولم أوجد)** معناه أنني وجدت من قول: كن ولم يدخل على وجودي وجود آخر، والحال في صفات هذا الوجود الواحد كالحال في صفات الله

الواحدة منها تسبق على الأخرى كالعلم والربوبية والآخرية وهو واحد وصفاته متعددة في الزمان الواحد.

وقوله: (فأنا مسمى بغير اسم) معناه أنني موجود في الظن وليس أنا موجود في الحقيقة وكذلك كل من ينطلق عليه الوجود، وأما قوله: (بأنه مسمى) أي: أن لي اسما لأن الأسماء لا تنطلق إلا على الظاهر، فاسمه ظاهر من غير ظهوره كاسمه موجودًا من غير وجود، وشرط الأسماء بالظهور لأنها موضوعة للتعارف والتعارف لا يكون إلا بوجوب الكثرة والكثرة متميزة في الاسم الظاهر لأن مظهر هذا الاسم النور والنور مميزة الكثرة وقوله: **(منعوت بلا نعت وهو كمالي)** هذا يشبه ما تقدم من قوله: مسمى من غير اسم لكن قوله: وهو كمالي يباينه في الظاهر.

فقوله: (وهو كمالي) يعني أنه إذا فنيت الأوصاف والنعوت والتحق الموصوف بالهوية المستهلكة لهذه الأوصاف المذكورة كان كمالًا لهذا الفاني في حقيقة الهوية لأنه كلما كثرت نعوت العبد وأسماؤه باين الهوية، وكلما قلت قرب منها فمن حين انقضائها يلتحق الموصوف بصفته، وهذا هو الكمال المطلق.

(ص) [قوله: (وأنت مسمى بالاسم وموصوف بالوصف ومنعوت بالنعت وهو كمالك)].

(ش) أقول يعنى بقوله: **(أنت مسمى بالاسم)** أي: مادمت موجودًا لا يزال ينطلق عليك هذا الاسم هذا في الظاهر، وأما في الحقيقة، فكأنه قال: مادمت لاحقًا بالصفة فأنت مشهود وأنا شاهد، فينطلق علي اسم الشاهد، وعليك اسم المشهود وكلاهما صفتان لذاتك شاهد لك وأنت مشهود لي، فأنت مسمى إلى حيث فنائي وإن

أطلق على اسم الفناء فيطلق عليك اسم البقاء وكلا هذين الاسمين متوقف على الآخر قوله: (**وموصوف بالوصف**) هذا تنـزل يفرق بين الصفة والاسم، فأما الصفة فيتقدم على الاسم لكن الاسم متوقف على الصفة فتوجد الصفة قبل وجود الاسم فهو معنى واحد لكنه يفترق في اللفظ فالصفة اسم غير ظاهر، فإذا ظهر يطلق عليه الاسم فالفرق بين الصفة والاسم التمكين بالظهور لا غير لكن تمتاز بالظهور مع زيادة تمكين، فإن الرحمة كانت سابقة على اسم الرحمن، فلما رحم تسمى رحمانًا ولهذا قال له: أنت موصوف بالوصف لأنه في هذا المقام أظهر من وصفه، فلولا أنه أظهر من اسمه لسماه باسم الوصف ولم يطلق عليه أنت لكن الإشارة بأنت لا يكون إلا بعد ظهور الموصوف على أوصافه لأنه يستعلي عليه.

وقوله: (ومنعوت بالنعت) يريد به أن النعوت تكرار الصفة فمتى تكررت الصفة زادت تمكينًا وأطلق عليها اسم النعت، لكن الصفة أظهر منه والنعت أكثر تمكينًا منها، ومن أجل أنها أظهر كانت أشد لطافة، ولما لطفت كثر استعمالها على ألسن الناطقين فهي إلى النطق أقرب من النعت، ولهذا يبتدئ الناطق بالصفة لأجل التعريف اللائق بالموصوف ثم يبالغ في الوصف إلى الغاية فيصير الوصف نعتًا، فكأنه قال: أنت مسمى بالاسم، إذ هو موجب التعريف، فالابتداء به هو موصوف بالصفة، لأنها أصل نشأة الاسم، ولأجل التعارف أظهر الاسم عليها، ومنعوت بالنعت لأنك غاية المعرفة فتكرار أسمائك للناطق بها زيادة تمكين في التعريف.

وقوله: (وهو كمالك) يريد به أن الكمال الظاهر اللائق بالله تعالى لا يعرف إلا بالصفات والأسماء والنعوت، فمن كمال الله تعالى أن يعرف العبد كمال نفسه إذ الكمال له على الحقيقة، فلا يعرف كمال الله تعالى إلا بعد الإحاطة بالأسماء والصفات في رتبة

الفناء، فكأنه قال: ما ظهر كمالك لي إلا بعد معرفتي بحقيقة أسمائك وصفاتك وهذه المعرفة هي معرفة كمال ذاتك عندي.

(ص) [قوله: **(ثم قال لي: لا يعرف الموجود إلا المعدوم، ثم قال لي: لا يعرف الموجود على الحقيقة إلا الموجود، ثم قال لي: الوجود مني لا منك وبك لا بي)**].

(ش) أقول: مراده بقوله هذا أن الموجود على الحقيقة هو الله تعالى لا يعرفه إلا من فني في ذاته وانطلق عليه اسم هويته فلا يبقى للشاهد سوى إدراك الهوية، وهذا الإدراك لا يكون إلا في ظلمة تمحو عيان الكثرة وتبقى عين واحدة، فيطلق عليها اسم الهوية وهذا نسميه شهود الوقفة والمحو والفناء وغير ذلك، فكأنه قال: لا يعرفني على حقيقتي إلا من فني في ذاته واتصف بصفاتي، وهذا هو معنى قول كبار السلف: لا يعرف الله إلا الله، فمن وصل إلى مقام الفناء دخل في عموم اسم الله تعالى، فلا يعرف الله إلا من اتصف بهذا الوصف وليس كل من شهد صورة ينطلق عليها اسم الله تعالى في شهوده يسمى عارفًا، فإنه متى حكم لنفسه بالوجود اضطر إلى وجود ثان والحقيقة تأبى الثنوية، وهذا تنـزل في الغاية من أوصاف الحقيقة.

قوله: (ثم قال لا يعرف الموجود على الحقيقة إلا الموجود).

أقول: معنى قوله هذا تأييد لما ذكرناه من قول السلف لا يعرف الله إلا الله إذ ليس موجود إلا هو، فلا يعرف وجود ذاته إلا هو، فمن وصل إلى غاية الفناء في هويته كان ذلك الفناء عين البقاء، فكان موجودًا على الحقيقة لأن وجوده بوجود الله تعالى، وقد أخطأ جماعة من أرباب العقول في قولهم: لا يعرف الله إلا الله، أذعنوا به أنه تعالى لا

يعرفه أحد وتماروا في غيهم وتمادوا في خطابهم، ولم يعرفوا قوله تعالى: ﴿**مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ**﴾ [الأحزاب:٢٣].

وقوله ﷺ: «**إن من العلم كهيئة المكنون**[١]» وكل ذلك موارد تعريف من الله تعالى بنفسه، فلولا أنه عالم بأنه معلوم ومَرئي ومخاطب لما ورد هذا النص لينكره من يجهله، ويعرفه من يعرفه، وبالله موجب قولهم الضالين ينفى المعرفة إثبات الموجودات مع الله تعالى، ويتفرع من هذا الإثبات ثنوية يدخل على أحدية الله، فمن نفي عن نفسه المعرفة كأنه قال: أنا موجود فالله موجود، لكنه محجوب لإدركه، وليس مراد الأوائل بقولهم: لا يعرف الله إلا الله مراد هو، لا الزائفين، وإنما قصدوا رضي الله عنهم أنه لا يعرف الله إلا من فني في هويته، وفناؤه عين وجوده إذ الوجود على الحقيقة لله تعالى، وبهذا يظهر قول الشيخ ﷺ: (**إنه لا يعرف الموجود على الحقيقة إلا الموجود**) إذ ليس في الوجود سوى هوية الله، فمن فني فيها إلى حيث نفي الوجود عن جزئيته انطلق عليه الوجود الحقيقي، وهذا عارف بالله.

قوله: (**ثم قال لي: الوجود مني لا منك وبك لا بي**) أقول: مراده بهذا تأييد نزع الاختيار عن المخلوقات بل القدرة أيضًا، فالفاعل لها وفيها هو الله تعالى، فهو موجود كونها وكونها موجود منه لا يقتصر على الفعل إذ الوجود من الرحمة والرحمة ناشئة عن العلم والعلم صادر عن ذات الله تعالى، فهو ممد الموجودات على الحقيقة بذاته وأفعاله هذا لمن يثبت الوجود مع الله، ونعوذ به ممن يقول بهذا الإثبات، فهذا معنى قوله (**الوجود مني**)، وأما قوله: (**وبك لا بي**) وذلك أن لفظة الوجود لا يطلقها إلا مخلوق

---

(١) رواه الديلمي في «الفردوس» (١/ ٢١٠)، وذكره المنذري في «الترغيب والترهيب» (١/ ٨٥).

فعين عرفان هذا المخلوق بوجوده نطق بلفظة الوجود، فكأن هذا اللفظ بوجود المخلوق، وأيضًا فإن الزمان المحدث لم يتعلق إلا بعد وجود آدم لاشتراط العقل بالإنسان فلم يعقل هذا الوجود إلا من صدق عليه هذا العقل، فلا يتيقن الوجود إلا بوجود، فعلى الحقيقة مراده هذا اليقين كأنه قال: لم يتعقل الوجود إلا بوجودك وأيضًا فإن أول صورة فتق في العماء هي الصورة المحمدية، من الرحمة والرحمة التي صدر الوجود عنها يستمد من وجود محمد ﷺ إذ هو يستمد منها وهي تمده للسبق عليه فالوجود على الحقيقة من الله بوجود محمد ﷺ، واستمداد العارفين من حقيقة محمد، ففي حال الشهود يكون صورة العارف مخلوقة من مدده ﷺ، فلهذا قال له: (**بك**) أي: بصورة محمد وجد الوجود إذ العارف في حال الشهود مستهلك في صورة محمد ﷺ.

(ص) [**قوله: (ثم قال لي: من وجدك وجدني ومن فقدك فقدني، ثم قال لي: من وجدك فقدني ومن فقدك وجدني، ثم قال لي: من فقدني وجدني ومن وجدني لم يفقدني، ثم قال لي: الوجود والفقد لي لا لك)**].

(**ش**) أقول: إنه عني بذلك أن العارف من وجده فقد وجد الله تعالى لأنه فانٍ في الهوية مستهلك في ذاتها عارٍ عن الاختيار، وأيضًا هو أقرب إلى الله تعالى من الجاهل فعلى التفسير الأول من وجده فقد وجد الله تعالى، وعلى التفسير الثاني من قرب من الخليفة فقد قرب من المستخلف، وهذا ظاهر في الوجود، فإن الولي واسطة بين الطالب والمطلوب، فكل هذه أوصاف للعارف في القرب، فمن وصل إلى العارف فقد وجد الله تعالى ويؤيده قوله ﷺ: «**لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشى**

بها[١]»، ويثبته الحديث الآخر، وهو قوله: «**مرضت فلم تعدني، وجعت فلم تطعمني إلى قوله: مرض فلان فلم تعده أما وإن عدته لوجدتني عنده**[٢]» والحديث بتمامه من صِحاح الأخبار.

وهذا تأييد لكماله رضوان الله عليه في المعرفة، فكأنه قال: من وجدك بأوصافك وجدني ومن فقدك فقدني، فإن الزمان الذي لا يظهر فيه العارف ظلماني يكون أبعد العصور عن الله تعالى أعني بالظهور هاهنا خلو زمانٍ ما من عارف، وإنما أعني ظهوره لمجموع الوجود، فمن فاته رؤية عين العارف فما أبعده من الله، بل إذا وجد هذا العارف وجب على المخلوقات اضطرارًا رؤيته، بل ملازمة شهوده لأن حضرته حضرة الله تعالى، فإن قيل في حق عارف مدعي الكمال، وأنه الواحد ليس هذا هو قلنا: إنه متى ظهر عليه سِمات المعرفة إما من الجهل إلى العلم في ليلة، وإما من الضعف إلى القوة، وإما من الوقفة إلى الجري في دقائق المعاني، وإما في إظهار معنى كل غامض يرد عليه، وإما في تفصيل مقامات الكشوف ورتبه وأدواته وآلاته وكيفياته، والتفريق بين المقامات، فكل هذه إذا وجد بعضها في واحد، فهو المشار إليه بالوجود وإلى فقده منه وخروج عن طاعة الله تعالى.

وقوله: (ثم قال لي: من وجدك فقدني ومن فقدك وجدني).

أقول: إنه يريد بقوله هذا أنه من وجد العارف وحمله على معتقد الجزئية التي يشهدها منه فقد رؤية الله تعالى لأنه يرى عن الجزئية، إذ ليس هو واحدًا كالآحاد

---

(١) رواه البخاري (٥/ ٢٣٨٤).

(٢) رواه مسلم (٤/ ١٩٩٠).

فينبغي لمن وجد عارفًا كاملًا فلا يطلق عليه لفظ البقاء إذ هو فانٍ، ومن اعتقد وجود صورة العارف الجزئية فهو في عين الفقد، فكأنه قال: من وجد لنفسك الفناء فقد لنفسه الفناء، وهذا وجه خافٍ، وفيه إشارة إلى أحدية العارف في زمانه لأنه متى أطلق أحد المعرفة على واحد ونفسه أيضًا قال بالثاني، ومتى أطلق على نفسه فقط كان مراده أحدية العارف أيضًا، فمن وجد العارف لنفسه فقد المعرفة لنفسه وهذا مراده بقوله: **(من وجدك فقدني)** هذا حقيقته، وأما حمله على الظاهر، فمن وجد العارف على صورته العادية فقد فقد ربه فلا ينبغي لأحدٍ إذا وجد عارفًا وتيقن فيه المعرفة أن يحمله على الظاهر من رؤيته، فإن حمله كان مشركًا إذ قال له في الخطاب السابق: **(من وجدك وجدني)** وتكراره مع الاختلاف يريد به أن لا يحمل العارف على الظاهر من صورته المحسوسة.

وقوله: (ومن فقدك وجدني) هذا تأييد ما ذكرناه من فقد الصورة وبقاء الفناء فإن قوله: **(من فقدك وجدني)** مع قوله: **(ومن وجدك فقدني)** متطابقان في الباطن متضادان في الظاهر، فالأولى أن لا يحمل العارف على ظاهره الجزئي متى وجد، فمتى حمل على الظاهر جاء قوله: **(من وجدك فقدني)** وقصده من وجدك صورتك الظاهرة مع اليقين بأنك عارف فقدني لأنه في حديث النبي ﷺ: «**أما لو عدته لوجدتني عنده**».

قوله: (ثم قال: من فقدني وجدني ومن وجدني لم يفقدني) أقول: معنى قوله: **(من فقدني وجدني)** أن المعرفة بالله لا تكون إلا بقيام صورة كاملة، فبعد كمال هذه الصورة في الخلق يعرف الله، فمن فقد الإنسان هذه الصورة فقد ربه، ومن فقد نفسه فقد ربه، وقد قيل: من عرف نفسه عرف ربه، فمن تيقن أن الله واحد مماثل له في الخلق لم يجده إلا بفقد إحدى الصور فمن تيقن أن الوجود مع الله فقد فقده، لأنه جعل ثانيًا،

ولمن يتيقن أن لله صورة مقيدة فقد فقده، ومتى فقد هذه الصورة المعينة وجده تعالى لأنه بريء عن التقييد، فكأنه قال: من فقدني من المقيدين على زعمه التقييد فقد وجدني في عين تلك الصورة المقيدة، وأيضًا، فإن هؤلاء العارفين قائلون بفناء الوجود ولا حقيقة لعينه في الحقيقة بالحقيقة لله تعالى، فمتى فقد هذا الفاني وجدت حقيقة الله تعالى، وكأنه قال: إنه من فقد تقييدي وجد إطلاقي.

وقوله: (ومن وجدني لم يفقدني) أي: عرف أحديتي بفناء نفسه، فلا يرجع إلى التقييد بعد معرفته بالإطلاق، ومحال أن يعرف الله تعالى، ثم يسلب العارف معرفته به، فالمعرفة من حيث هي لا تسترجع، فإن قيل: إن الأحوال قد تسلب، فنقول: إن الحال لا يطلق على صاحبه الكمال فليس كل صاحب علم عارفًا، وإذا كان كذلك فاسم السلب قد يطلق على الحال، ولا يمكن ذلك على صاحب المعرفة.

قوله: (ثم قال لي: الوجود والفقد لك لا لي) أقول: إن هذا التنـزل في ظاهره يوهم التناقض وليس كذلك لأنه سبق بقوله: **(من فقدك وجدني)** فقد حقق الفقد والوجود لنفسه، ثم عاد فنسبه إلى الشاهد وكلاهما ينطلق عليه الوجود والفقد على الحقيقة، أما الشاهد فوجوده وفقده ظاهر، وأما المشهود ففقده تقييده بوجود إطلاقه، فمن أجل الإطلاق ينطلق عليه فقد التقييد، ومن أجل التقييد ينطلق عليه فقد الإطلاق فكلاهما إذًا يشتركان في الوجود والفقد فلا تناقض، وأيضًا فإنه في حال الشهود لا تمايز بين الشاهد والمشهود إلا في اللفظ، فمن وجد الشاهد بالحقيقة، وجد المشهود إذ لا حقيقة للشاهد والوجود والفقد على زعم الجاهل، للشاهد لا للمشهود هذا على ظن الجاهل، وأما المبتدئ في المعرفة، فإذا ثبت عنده أن الوجود واحد وهو فانٍ والحقيقة لله تعالى، فوجب أن يكون الفقد، والوجود له على ما فسرناه، فلما اتصف هذا العارف

بأوصاف الفناء بعد اتصافه بالأوصاف اللائقة بالوجود الفقداني أي: وصف البشرية قيل: (**إن الوجود والفقد لك لا لي**).

قوله: (**ثم قال لي: والفقد لي لا لك**) أقول: إن هذا التنـزل يؤيد ما ذكرناه من أن الجاهل ليس على شيء إذ الوجود والفقد بالحقيقة لله، فإن المدرك في التحديد والتقييد والتمايز وهو مظاهر الله وشؤونه، فالمعهود من المفقود هو الشؤون والمطلق من الوجود عليها أيضًا، وإذ قد أطلق عليه العزة، فمنعه عن الجاهل فقدان العزة التي هي المنع، ولا يكون إلا على الجاهل دون العارف، ووجوده للعارف من غير عزة هو الوجود الذي عبر عنه في هذا الخطاب.

فقوله: (**إن الوجود والفقد لي لا لك**) معناه إنني عند الجاهل مفقود وعندك موجود وجمع الوجود والفقد وعكسهما عند هذا العارف يؤيد ما ذكرناه من العزة وعدمها، فإنه قبل المعرفة كان جاهلًا غير كامل في الجهل، فكان المشهود بالنسبة إليه متصفًا بالعزة، فكان مفقودًا في زمان الجاهل، فلما عرف زال اسم العزة عند كمال هذا العارف، وصار الله تعالى موجودًا مشهودًا عنده دائمًا، فكلًا الوصفين في واحد لواحد.

(ص) [**قوله**: (**ثم قال لي:كل وجود لا يصح إلا بالتقييد، فهو لك وكل وجود مطلق فهو لي ثم قال لي: وجود التقييد لا لك**)].

(ش) **أقول**: هذا التنـزل يصف العارف بأوصاف الله تعالى في حال فنائه فهو في المعرفة موصوف بها، وفى حال البشرية متصف بالتقييد، فيطلق عليه التقييد والإطلاق بقوله: (**الوجود والفقد لي لا لك**)، والفقد لا يكون إلا بالنسبة إلى التقييد بالتجزيء، فالله تعالى من حيث المظاهر والشؤون يطلق على مظاهره التقييد، وقد قلنا

إن الوجود هو المظاهر والشؤون، فالوجود من حيث الكثرة للعارف لأنه من الجملة ومن حيث إطلاقه هو لله.

فقوله: (كل وجود) يوهم أن هاهنا وجودات متعددة، وهي بالحقيقة أوصاف في وجود واحد، فهو مطلق من أجل فنائه، ومقيد من أجل بقائه عند الجاهل فكلا الوجودان يصدق على العارف، فالإطلاق يصدق عليه من حيث فناؤه والتقييد من حيث مماثلة الأشياء في حكم البشرية، فإذا صدق على الوجود التقييد كان للعارف وإذا صدق عليه الإطلاق كان لله، فكأنه قال: كلانا واحد في هذا المقام، وعند الانفصال يكون اثنين فالوجود لك في حال التقييد وهو لي عند الإطلاق.

(ص) [**قوله: (ثم قال لي: وجود التقييد لي لا لك ثم قال لي: الوجود المفروق لي بك، والوجود المجموع لك بي، ثم قال لي: وبالعكس)**].

(ش) أقول معنى قوله: **(وجود التقييد لي لا لك)**. يؤيد ما ذكرناه من أن الوجود مظاهر الله وصفاته، فكأنه قال: وإن كان الوجود مقيدًا فهو مظاهري وصفاتي، والمظاهر، والصفات بالحقيقة لله تعالى بدليل قوله تعالى: {**لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**} [غافر:١٦]، فإن قيل: إن هذا خطاب مختص بيوم القيامة، فنقول: إن العارف في حال الشهود لا يكون في حال الظاهر، بل يخرج عن حكم البشرية، وهذا الخروج يكون في عالم الباطن، وأما في عالم الآخر، ومن هذا المقام يقول العارف رأيت وقال: فلولا أنه خرج عن حكم البشرية لما كلمه الله وليس في الوجود على الحقيقة سوى مظاهره وشؤونه فإذا صح هذا الحكم وجب أن يكون الوجود المقيد أيضًا لله تعالى وهذا معنى قوله: **(الوجود المقيد لي لا لك)**.

قوله: (**ثم قال لي: الوجود لي وبك والوجود المجموع لك بي**) أقول: معنى قوله: (**الوجود لي وبك**) أي: لولا صورتك المخلوقة وأمثالها لما تحقق لي الظهور والصفات والأسماء ولا كنت أُسمى عندك موجودًا، فوجودي عندك بك وفيه قال ﷺ: فلولاه ولولانا لما كنا ولا كانَ أي: لولا وجوده بالأولية لما تحقق لنا الوجود، ولولا وجودنا لما عبر عن وجوده لأنه اشترط مع تجزئ الوجود العبارة ولا يكون إلا بين المتكثرين، فقبل التجزيء كان الموجود بريئًا عن العبارة، فلما اختلفت المظاهر والشؤون بإرادة الكمال صحب ذلك على الاختلاف عبارة تؤدي إما إلى المعرفة، وإمّا إلى الاستعانة، وإمّا إلى الاستمداد، وكل هذه الأوصاف افتقاري التجزيء إلى الأمثال، وأوجب هذا الافتقار أيضًا الاطلاع على علم الموجد الأول، لأنه إذا وردت المظاهر شيئًا فشيئًا والتحق الأول بالآخر، وجب اضطرارًا أن الأول آن للآخر موجدًا، وهذا العلم عبارة توصله إلى المثل، فلا يعلم وجود الله لعين المطلع إلا بالعبارة، فكأنه قال: الوجود لي بك، معناه أنه بعبارتك على مثلك أنني موجود فصار وجودي عندك بك، وأما قوله الوجود المجموع لك بي معناه أنني أنا المريد لك الاطلاع بالقدرة وأنا الموقف أيضًا على الوجود، وصورة التوقيف جمعيتي الأشياء حتى يطلع عليها كقوله ﷺ: «**زويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها**».

وينبه أيضًا قوله ﷺ: «**أوتيت جوامع الكلم**»(١)، فكل هذه بمراد الله تعالى، وأيضًا، فإن قوله ﷺ دليل على أن الأولياء مستمدون من علوم الأنبياء.

---

(١) رواه مسلم (٨١٤).

فقوله: (الوجود المجموع لك بي) معناه لو تركتك وجهلك لما عرفت مجموع الوجود الفاني في حقيقتي، وهذا معنى قوله تعالى: {**مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ**}[الشورى:٥٢]، فالحاصل من قوله هذا أن معرفتك للوجود عين معرفتي ولولا إرادتي لما عرفت الوجود ولا كنت عارفًا بحقيقتي، فجمعية الوجود لك يكون بإرادتي.

قوله: (ثم قال لي: وبالعكس) أقول: معناه أن يصير كقوله: الوجود المجموع لي بي والوجود لك بك.

فقوله: (إن الوجود المجموع لي بي) أن كل ما يطلق عليه الوجود فهو ذاتي فلا يظن أن موجودًا غيري، وليس لنبي من الوجود خروج عني، فكل ما يدرك من الكثرة فهو مجموع لي، فأحديتي تنطلق على متفرقات الكثرة بعد جمعيتها إذ لولا الكثرة لما ظهر الجامع، فالاسم الجامع بعينه إدراك متفرقات الكثرة، وكلما يدرك منها كثيرًا هو لله بخلاف ما يدرك كالكثرة واحدًا، والواحد كثير.

وقوله: (والوجود لك بك) لأنه لولا وجود الشخص لما علم مجموع الوجود واحدًا كان أو كثيرًا وهذا ضروري، فإنه لولا الوجود للجزء لما علم مثله وأمثاله في الجمعية، ومعناه أن علم الوجود لك بوجودك فلولا وجود جزئيتك لما تحقق لك علم الجمعية.

(ص) [قوله: (ثم قال لي: الوجود بالأولية غير وجود ودونها هو الوجود الحقيقي ثم قال لي: الوجود بي وعني ولي ثم قال لي: الوجود عني لا بي ولا بي، ثم قال لي: الوجود لا بي ولا عني ولا بي)].

(ش) أقول: إن قوله: **(الوجود بالأولية غير وجود)** مراده به أن الوجود في العلم غير متمايز ولا فائدة في الوجود إلا بعد التمايز، فلا يكون وجود في الأولية إلا علم، والعلم عارٍ عن التحديد، والتحديد تمكين التمييز، فالمعلوم بجمعيته بالنسبة إلى أحدية العلم كثير، لكن العلم به واحد، فالوجود أولًا في العلم واحد بالنسبة إلى الظاهر، وهو كثير بالنسبة إلى كونه معلومًا، والغالب عليه الواحدية من أجل نسبة الظاهر فلا يدرك في الأولية إلا علم واحد، والأشياء فيه معلومة غير محدودة، فكونه غير متميز لا يطلق عليه الوجود، إذ الوجود بالحقيقة المظاهر، فكونه خافيًا ينطلق عليه بالنسبة إلى الظاهر جواز العدم إذ كل مالا يتعقل وجوده فهو معدوم، وما دون هذا العلم في الظهور هو الوجود المدرك.

فقوله: (ودونها هو الوجود الحقيقي) لأن الظاهر أدنى من الباطن إلى الأول، والباطن أدنى من الظاهر من الآخر، فبالحقيقة من الأول إلى الظاهر ومن الظاهر إلى الباطن مقابلة من غير انتقال، لأن الظاهر لا يصير باطنًا البتة، إذ هو ضد والضد لا يقابل هذه، فإن قيل: إن الأول ضد الآخر، وقد صدق عليه الانتقال إلى الآخر، فنقول: إن انتقال الأول إلى الآخر لا يكون أولًا لكنه بعد الأولية ينقل إلى الظاهر ومن الظاهر يستمد نصيبه من المقابلة، وفى حال هذا الاستمداد ينقل إلى الآخر وهو كماله فليس انتقالًا من الضد إلى الضد، ولولا أنه يقطع مرتبتي الظهور والمقابلة لما كان له انتقال من الأول إلى الآخر، فبالحقيقة ينشأ في الظاهر نشأة أخرى، حتى يصدق عليه الانتقال فما دون الأولية في القرب إلا الظاهر، وهو الوجود الحقيقي، ولهذا افتقر إلى تمايز أشد تحديدًا وأظهر مما كان عليه في الأولية، ليدرك بالنسبة إلى السابق المتقدم، وهو الله تعالى.

قوله: (ثم قال لي: الوجود بي وعنى ولي) أقول معنى قوله: **(الوجود بي)** لأنه سابق على الوجود على ما قيل، فالوجود موجود بعد وجوده، فوجب أن يكون بوجوده تحقق الوجود ولا يظن منه أنه الذي قالت الفلاسفة: إنه علة للوجود فليس هذا الغلط مراده، وإنما قصده في قوله: **(الوجود بي)** أي: إن تحقق الوجود لك بمرادي وإن قلنا: وجودي عندك تعييني جاز، وغلط القائل بالعلة، لأن وجود المعلول متوقف على العلة، ويلزم من ثانٍ ناقص مفتقر إلى مثله قوله: **(وعني)** لأنه لا معنى للوجود إلا بمظاهر صادرة عن الظاهر بها، فحين ظهورها واستقلالها بأنفسها عبّر عنها بعني لأن شيئًا لم يكن مدركًا وأدراك، يجب على المدركين أن يعبروا عنه بالحدوث وبالخفاء لا يكون حدوث إلا عن موجد، فالوجود المدرك بالحقيقة صادر عن مراد الله للظهور به قوله: **(ولي)** يمكن اليقين فإنه ليس في الوجود سواه بل لا موجود إلا هو فلا يقال: الوجود إلا له حتى على الزمان العاري عن الإدراك الجسماني، فقد قال ﷺ:

«**لا تسبوا الدهر**[1]»، فإن الدهر هو الله، فهذا معنى قولنا: ليس في الوجود إلا الله وبالحقيقة ليس موجود إلا هو.

قوله: (ثم قال لي: الوجود عني لا بي ولا لي) أقول: إنه قد سبق القول في شرح قوله: الوجود عنى وأما نفيه لمعية الوجود بقوله: **(لا بي)** لبرائته عن الثنوية في الحقيقة لكنه قد تقدم مناقض هذا في الظاهر، ولا تناقض إذ الوجود المدرك للجاهل هو بالله وبالحقيقة لا وجود مدرك.

---

(١) رواه البخاري (٥/ ٢٢٨٦)، ومسلم (٤/ ١٧٦٣).

فقوله: (**لا بي**) كأنه قال: ليس معي شيء متقدم ولا حادث ولا يتوهم هاهنا مناقضة لقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ**﴾[الحديد:٤]، فإن معيته هناك ليس معيته ها هنا لكنها هناك على رأي من يقول: إن الوجود موجود والله موجود فيجب أن يقال لها: (**ولا لي**) وهو معكم لتحقق معتقدهم مع القرب، وأما هاهنا فالمعية لنفى الثنوية إذ ليس في الوجود إلا الله قوله ولا لي بعد إثباتها في الفصل السابق لا تناقض فيه أيضًا لأنه يريد به براءته عن الوجود المقيد الصوري الذي يتعالى الله عنه لأن له الوجود المطلق والمقيد آحاد متفرقة، فالجامع لهذه المتفرقة هو الله وقد سبق في كتابي المسمى بكتاب الختم شهود قال تعالى فيه لي أنا العالم، وليس العالم أنا فالحاصل من هذا وهذا مراده أنني أنا، الوجود المطلق ليس واحدًا واحدًا ولكن مجموع الآحاد فانية في ذاتي فحقيقة فنائها ينحل حقيقي الظاهر.

وقوله: (**ثم قال لي: الوجود لا بي ولا عني ولا لي**) أقول: قوله: (**الوجود لا بي**) قد سبق شرحه فيما تقدم والقصد فيه إرادة أحدية الوجود الفانية وإن شهد الجاهل سوى الله، فليس شهوده حقًا لجعلهم للرحمن ولدًا كما جاء في الآية، وهو قوله: {**إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ**}[الزخرف:٨١]، ومراد الشيخ ﷺ ليس الوجود بي أي: ليس الوجود المدرك مرادًا إلى قوله: (**ولا عني**) يريد به نفى حدوث الثنوية لأننا إذا قلنا: إن في الوجود شيء مع الله حادث عنه لزم منه الثنوية على رأي أهل الله تعالى إذ لا يشهدون في حال الوجود إلا الله، قوله: (**ولا لي**) لأن قوله يشبه لفظ الآنية، والآنية خصوص وصف الواحد بنفسه عند المماثلة، فمراده من هذا الخطاب نفي المماثلة التي تنطلق فيها الإرادة، وإن كان قد أثبتها في الفصل السابق. واختلاف الإرادتين بنفي التناقض فيه لأن مراده هناك أنه ليس الوجود لغيره وهاهنا نفي الثنوية.

(ص) [**قوله: (ثم قال لي: إن وجدتني لم ترني، وإن فقدتني رأيتني، ثم قال لي في الوجود فقدي وفي الفقد وجودي، فلو اطلعت على الأخذ لوقفت على الوجود الحقيقي)**].

(ش) قوله: إن هذا التنـزل المراد به التنـزيه عن الصورة، فإنه متى وجدت الصورة فلا توجد إلا مقيدة والله بريء عن التقييد، فتكون هذه الصورة صادرة عن اسم واحد بمراد الله المظهر لهذا الشاهد، أعني شاهد الصورة، فمتى وجد الله تعالى في الصورة لرأى شخص لم يره من حيث الإطلاق، إذ الإطلاق يباين التصوير والتقييد، فيكون في حال شهود هذه الصورة قد تحول الله في صورة تنازلًا لقصور وسع هذا الشاهد، فإن من ليس له استعداد الإطلاق، فلا يدركه إلا بعد كمال هذا الاستعداد فمراده بقوله: (**هذا إن وجدتني لم ترني**) أي: إن وجدتني صورة لم ترني في الإطلاق، قوله: (**وإن فقدتني رأيتني**) معناه إذا فقدت الصورة يجب الرؤية في الإطلاق، فإن الإطلاق لا يشهد إلا بعد شهود الصورة، وهو الصوري الذي يعبر عنه في المصطلح فعند همة الشاهد للكمال يختصر الله له من مجموع الوجود صورة جامعة ويتحول فيها، فيشهده الشاهد وهذه هي المرتبة الأولى من مراتب الكشف، فما دام الشاهد في هذا الشهود، فلا يشهد الله تعالى في الإطلاق، فإن لم يفقد هذه الصورة فلا يشهد الإطلاق، فكأنه قال: إذا فقدت صورتي المقيدة رأيتني مطلقًا.

وقوله: (ثم قال لي: في الوجود فقدي وفي الفقد وجودي، فلو اطلعت على الأخذ لوقفت على الوجود الحقيقي).

أقول: إن مراده بقوله هذا عين المراد في الفصل السابق عليه، لكن يلحظ في التكرار فائدة، وذلك أن المهيأ للكمال في فقد شهود الصوري وجود الإطلاق، وأما غير

المراد للكمال فلا، بل يقف في الشهود الصوري فقده فقد حقيقي، وأما فقد هذا المهيأ للكمال، فوجود حقيقي لكنه يشترط في الكامل علامة، وهو الوقوف على الأخذ لهذا العارف، لأن وجود هذا الأخذ في هذا الخطاب يعرف الشاهد المراد للكمال بأنك آخذ إلى طريق الكمال ووقوفه على هذا الأخذ.

فقوله: (فلو اطلعت على الأخذ) هو وجود الأخذ هو غير وقوفه على الوجود الحقيقي، فلهذا قال له: **(لو اطلعت على الأخذ لاطلعت على الوجود الحقيقي)**، وأما كيفية الأخذ فنذكره في شرح المشهد الآتي لأنه منسوب إليه.

انتهى شرح المشهد الأول، وهو مشهد نور الوجود

أهم مصادر التحقيق

- الأزمنة والأمكنة، المرزوقي.

- الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

- الإمام الجنيد سيد الطائفتين، للمزيدي.

- ابن سبعين وفلسفته الصوفية لأبي الوفاء الغنيمي.

- ابن سينا بين الدين والفلسفة، لحمودة غرابة.

- أسباب ورود الحديث الشريف، لابن حمزة الحسيني، المكتبة العلمية، بيروت.

- إصلاح المنطق، لابن السكيت، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٧٠م.

- إحياء علوم الدين للغزالي.

- إيقاظ الهمم شرح الحكم لابن عجيبة.

- الأعلام للزركلي.

- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، دار الكتب المصرية، ببيروت.

- الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.

- الأمثال، لأبي عبيد، دار المأمون للتراث بدمشق، ١٩٨٠م.

- الإنصاف للباقلاني.

- الانتصار للأولياء الأخيار للموصلي.

-بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزابادي، المكتبة العلمية.

- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية .. في الحلول والاتحاد. لابن تيمية.

- البداية والنهاية لابن كثير.

- تاج العروس، للزبيدي، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٠٦.

- الترغيب والترهيب للمنذري، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٩٦٨م.

- تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي.

- تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن)، المطبعة الخيرية بمصر ١٣٣٠.

- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، دار الكتب المصرية ١٩٦٧م.

- تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)، ط. المكتبة التوفيقية، مصر.

- تهافت التهافت لابن رشد.

- تهافت الفلاسفة للغزالي.

- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري.

- التصوف لإحسان إلهي ظهير.

- التصوف المنشأ والمصادر للسابق.

- التصوف بين الدين والفلسفة إبراهيم هلال.

- جامع الأصول في الأولياء للكمشخانوي.

- جامع الرسائل لابن تيمية.

- جمع المقال في إثبات كرامات الأولياء في الحياة وبعد الانتقال (١٠ -رسائل) المزيدي.
- جمهرة أشعار العرب، للقرشي، دار نهضة، مصر، ط١، ١٩٦٧م.
- جمهرة أنساب العرب، لابن حزم، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٧م.
- جمهرة اللغة، لابن دريد، حيدر آباد ١٣٤٤.
- حكم الفصوص وحكم الفتوحات لشريف ابن ناصر الكيلاني.
- الحلية لأبي نعيم.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، للبغدادي.
- خلق أفعال العباد للبخاري.
- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية.
- دلائل الإعجاز، للجرجاني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤م.
- ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، للزمخشري، وزارة الثقافة، بغداد.
- رسائل الشيخ عبد الحق ابن سبعين، دار الكتب العلمية.
- رسائل إخوان الصفا.

رسائل الكندي.

- الرسالة القشيرية للأبي القاسم القشيري.
- روضة الحبور ومعدن السرور لابن الأطعاني.
- روضة العقلاء لابن حبان، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الرد على القائلين بالاتحاد والحلول لعلي القاري.

- الرد على فصوص الحكم للسعد.

- الزهد الكبير، للبيهقي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

- الزهد لأحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الزهد لابن المبارك، دار الكتب العلمية، بيروت.

- سنن الترمذي، طبعة المكتبة الإسلامية.

- سنن الدارمي، دار إحياء السنة النبوية.

- سنن أبي داود.

- سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٣م.

- سنن النسائي.

- سير أعلام النبلاء للذهبي، مؤسسة الرسالة ببيروت ط١، ١٩٨١م.

- شذرات الذهب لابن العماد.

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي.

شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار.

- شرح الحكم الصوفية (الكردية) للشرقاوي.

- شرح الأنفاس الروحانية لأئمة السلف الصوفية للديلمي.

- شرح مشاهد الأسرار القدسية للست عجم بنت النفيس.

- شرح جوهرة التوحيد للقاني.
- شروح على أرسطو، لعبد الرحمن بدوي.
- شعاع النور في أحكام القبور، للمزيدي.
- الشفا للقاضي عياض.
- الشفا لابن سينا.
- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) للجوهري، دار العلم للملايين.
- صحيح البخاري، فتح الباري.
- صحيح مسلم.
- صفوة الصفوة لابن الجوزي.
- صيانة الإنسان عن وسوسة ابن دحلان.
- الصوفية والفقراء لابن تيمية.
- طبقات الصوفية للسلمي.
- طبقات الأولياء لابن الملقن.
- الطبقات الكبرى للشيخ الشعراني.
- الطبقات الكبرى لابن سعد.
- الطواسين للحلاج.
- العظمة لأبي الشيخ.

- العقد الفريد، لابن عبد ربه، دار الكتاب العربي ببيروت.

- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، للسمين الحلبي.

- العين للخليل بن أحمد، ط. دار الكتب العلمية.

- عيون الأخبار، لابن قتيبة، دار الكتب المصرية.

- غريب الحديث لأبي سليمان الخطابي، مكة المكرمة، كلية الشريعة.

- غريب الحديث للحربي.

- غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام.

- غريب الحديث، لأبي عبيد الهروي.

- غريب الحديث، لابن قتيبة، مطبعة العاني ببغداد، ١٩٧٧م.

- الفائق، للزمخشري.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر.

- الفتوحات المكية للشيخ الأكبر.

- فصوص الحكم للشيخ ابن عربي.

- الفهرست، النديم، دار المسيرة، ط٣، ١٩٨٨م.

- فوات الوفيات، لابن شاكر.

- فيض القدير للمناوي.

- فيض القدير، للشوكاني، ط٣، ١٩٧٣م.

- القاموس المحيط، للفيروزابادي.
- القرامطة لابن الجوزي.
- قلائد الزبرجد شرح حكم مولانا أحمد لأبي الهدى الصيادي.
- الكامل في اللغة والأدب للمبرد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الكامل في التاريخ، لابن الأثير، دار صادر.
- الكتاب، سيبويه، دار القلم، ١٩٦٦م.
- كتاب الأمثال، القاسم بن سلام، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٩٨٠م.
- الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري.
- كشف الخفاء، للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني.
- كشف الظنون، لحاجي خليفة.
- الكواكب الدرية في طبقات الصوفية للمناوي.
- كيمياء السعادة للغزالي.
- لطائف الأعلام للقاشاني.
- اللباب في تهذيب الأنساب، لعز الدين بن الأثير الجزري، دار صادر، ببيروت.
- لسان العرب، لابن منظور.
- مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى، دار الكتب العلمية.
- مجمل اللغة، لأحمد بن فارس.
- محاضرات الأدباء، للراغب الأصفهاني.
- المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده.

- مرآة الجنان لليافعي.
- مرآة الحقائق للشيخ إسماعيل حقي، دار الآفاق العربية.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي.
- المستقصى في أمثال العرب، للزمخشري.
- مسند الإمام أحمد.
- مشكاة الأنوار للغزالي.
- مصارع العشاق، لجعفر بن أحمد بن الحسين السراج.
- المصنف، لابن أبي شيبة.
- المصنف لعبد الرزاق.
- المطالب العالية للرازي.
- معالم السنن للخطابي، المكتبة العلمية، بيروت.
- معجم الأدباء لياقوت الحموي.
- معجم البلدان، لياقوت الحموي.
- معجم الشعراء، للمرزباني.
- معجم قبائل العرب، لعمر رضا كحالة.
- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، لأبي عبيد البكري.
- مفتاح الغيب للقونوي.
- مقالات الإسلاميين للأشعري.

- المبدأ والميعاد لابن سينا.
- المواقف في علم الكلام للإيجي.
- الميزان الذرية في بيان عقائد الفرقة العلية للشعراني، دارة الكرز.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ليوسف بن تغري بردي.
- نشر المحاسن لليافعي.
- النصوص للقونوي.
- نفائس العرفان لسيدي محمد وفا، دار الكتب العلمية.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن محمد المقري التلمساني.
- النفحات الربانية للقونوي.
- نهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري.
- نهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني.
- النجاة لابن سينا.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير.
- هدية العارفين للبغدادي.
- الوحيد في سلوك أهل التوحيد للقوصي، دارة الكرز.
- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان.



التعريف بالمحقق

هو الشيخ أحمد بن الشيخ فريد بن الشيخ أحمد بن الشيخ مزيد السوهاجي الحسني، الشافعي القادري الأكبري الأحمدي الأزهري، أبو الحسن والحسين، المزيدي.

من مواليد حي - الشعراني - بالقاهرة.

نشأ في أسرة سلفية، كان والده من كبار مشايخ السلفية، وله رسائل حسنة.

بدء الشيخ المحقق حياته في المدارس السلفية وأخذ عن أكبر مشايخها في مصر ولازمهم، وصنَّف وحقق كتبًا كثيرة في منهجهم الوهابي، حتى هداه الله للعلم الشريف، والسبيل الحق السوي الصحيح، فأقبل على التصوف ودأب على خدمته، والسعي على نشر علم السادة الصالحين والعلماء العارفين، أدام الله خيره ... آمين.

أخذ العلم عن أكثر من خمسين عالم من بلاد مختلفة، أولاهم عنده شيخ القوم والطريق المربي سيدي: مصطفى بن عبد السلام -قدس الله سره-.

حصل على إجازات متعددة في الحديث وعلوم الشريعة، وعمل عميدًا لمكتبة المصطفى -بشبرا مصر- وخبيرًا وباحثًا للمخطوطات بمعهد المخطوطات -بالجامعة العربية -القاهرة.

أنشأ دار الحقيقة المحمدية للبحث العلمي وتحقيق تراث السادة الصوفية.

بعض أعمال الشيخ المحقق والمؤلف

في التصوف

- لوامع الأنوار وروض الأزهار، لعبد الحافظ المالكي.
- المعاني الدقيقة الوفية فيما يلزم نقباء السادة الصوفية للأبشيهي.
- المواهب المحمدية بشرح الشمائل الترمذية.
- المنهل العذب الروي في ترجمة قطب الأولياء النووي للسخاوي.
- المنهاج السوي في ترجمة النووي-مع تحرير التنبيه ورسائل للنووي.
- جلاء القلوب من الأصداء الغيبية ببيان إحاطته بالعلوم الكونية للشيخ الكتاني.
- الحزب الأعظم والورد الأفخم للقاري.
- سر الأسرار للشيخ عبد القادر الجيلاني.
- فتوح الغيب للشيخ الجيلاني.
- قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر للتاذفي.
- السيف الرباني في عنق المعترض على القطب الجيلاني لابن عزوز.
- بهجة الأسرار ومعدن الأنوار للشطنوفي.
- خلاصة المفاخر في مناقب الشيخ عبد القادر لليافعي.
- كتاب الزهد لهناد السري.
- كتاب الزهد لأبي حاتم الرازي.
- كتاب الزهد لوكيع.

- كتاب الزهد لأبي داود.
- الفوائد في الزهد لأبي جعفر الخلدي.
- الزهد لأسد بن موسى.
- شرح تائية ابن الفارض للقيصري.
- شرح التائية للقاشاني.
- أشرف الوسائل إلى فهم كلام الشمائل لابن حجر الهيتمي.
- تحفة الزوار لقبر النبي المختار لابن حجر الهيتمي.
- الشمائل المحمدية للترمذي.
- الأحاديث النبوية في الترغيب والترهيب لليافعي.
- الشفا في حقوق المصطفى ﷺ للقاضي عياض.
- الدرر واللمع في بيان الصدق في الزهد والورع للشعراني.
- إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين للشعراني.
- مختصر فرائد القلائد للشعراني.
- الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق للشعراني.
- العرائس القدسية في معرفة الدسائس النفسية لمصطفى البكري.
- السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد لمصطفى البكري.
- الروضات العرشية شرح الصلاة المشيشية لمصطفى البكري.
- كروم عريش التهاني شرح صلاة ابن مشيش الداني لمصطفى البكري.

- المدد البكري شرح صلوات سيدي محمد البكري للشيخ مصطفى البكري.
- كتاب الأربعين في إرشاد السائلين
- روضة الحبور ومعدن السرور لابن الأطعاني.
- الأرواح للعلواني.
- الحقيقة الباهرة في أسرار الشريعة الطاهرة، لأبي الهدى الصيادي.
- الحكم المهدوية للرواس.
- النفحات الشاذلية شرح البردة البوصيرية لحسن العدوي.
- النطق المفهوم من أهل الصمت المعلوم لطغرو.
- إحياء القلوب شرح حكم سيدي محمود الكردي.
- شرح الحكم الصوفية (الكردية) للشرقاوي.
- شرح الحكم الأكبرية للبابي الكردي.
- شرح الحكم الغوثية لابن علان الصديقي.
- حكم سيدي مصطفى البكري.
- شرح الحكم الأكبرية للداموني.
- البيان والمزيد-شرح حكم أبي مدين- لباعشن.
- قلائد الزبرجد شرح حكم مولانا أحمد لأبي الهدى الصيادي.
- الشرف المؤبد لآل محمد للنبهاني.

- تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس لابن عطاء.
- تاريخ بغداد للخطيب.
- أصول الهداية لابن باديس.
- الورع للإبياري.
- الطريق إلى الله للشيخ فريد المزيدي.
- بوارق الحقائق للرواس.
- راحة الأرواح للصيادي.
- شمس المعارف الصغرى للبوني.
- جامع الأصول في الأولياء للكمشخانوي.
- شرح مشاهد الأسرار القدسية للست عجم بنت النفيس.
- رسائل الشيخ ابن سبعين.
- الانتصار للأولياء الأخيار للموصلي.
- الكواكب الدرية في طبقات الصوفية للمناوي.
- محاسن الأخبار في الصلاة على النبي المختار ﷺ للأبشيهي.
- الإمام الجنيد سيد الطائفتين.
- الدلالة على الله للصقلي.
- الأنوار في علوم الأسرار للصقلي.
- نسمات الأسحار في كرامات الأولياء الأخيار لبن علوان الحموي.

- جمع المقال في إثبات كرامات الأولياء في الحياة وبعد الانتقال (١٠-رسائل) المزيدي.
- شعاع النور في أحكام القبور، للمزيدي.
- كشف النور عن أصحاب القبور للنابلسي.
- ثبوت القدمين في سؤال الملكين للنابلسي.
- لسان القدر في نسيم السحر للجيلي.
- قاب قوسين وملتقى الناموسين للجيلي.
- شرح الصلاة الأكبرية لابن عبد الجليل القادري.
- أنوار النبي أسرارها وأنواعها لابن سبعين-شرح المزيدي.
- حكم الفصوص وحكم الفتوحات للشريف ابن ناصر الكيلاني.
- شرح الأنفاس الروحانية لأئمة السلف الصوفية للديلمي.
- شعائر العرفان لسيدي محمد وفا.
- نفائس العرفان لسيدي محمد وفا.
- المعاريج لسيدي محمد وفا.
- أعمال متعدة للسادة الوفائية.
- أعمال متنوعة للسادة الرفاعية.
- أعمال متنوعة للسادة الشاذلية.
- أعمال متعددة وخاصة للسادة القادرية.

وغير ذلك كثير طبع وتحت قيد الطبع.

فهرس

تأييد مذهب الصوفية بالرد على الوهابية لمصطفى بن أحمد بن حسن الشطي الحنبلي

شرح مشهد نور الوجود للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي للست عجم بنت النفيس البغدادية